

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Bakalářská práce

PhDr. Ján Országh

Jóga a Bůh

Yoga and God

Praha 2013

Vedoucí práce: PhDr. Petr Duda

Děkuji vedoucímu práce PhDr. Petru Dudovi za řadu kritických a inspirativních poznámek k mé práci.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne

PhDr. Ján Országh

Anotace

Předkládaná bakalářská práce je věnována problému Íšvary, nejvyššího Boha, ve filosofii jógy, jak je vyložena v Pataňdžaliho proslulých Jógasútrách. Ještě než je nastolena tato otázka, je předložen nástin filosofie klasické sánkhji a jógy a vysvětleny stěžejní pojmy a koncepty podle primárních textů (Íšvarakršnova Sánkhjakáriká a Pataňdžaliho Jógasútry) a sekundární literatury. Dále jsou zmíněny a probrány některé odlišnosti mezi nimi.

Pak následuje výklad Pataňdžaliho konceptu Boha (jejž klasická sánkhja nezná) spolu s pojednáním o sútrách, v nichž je Íšvara definován či uveden. K těmto sútrám je pak připojeno několik úvah stran této zvláštní koncepce Boha. Po předložení argumentů je učiněn závěr, že pojetí Íšvary v Jógasútrách nemá souvislost s náboženským bhaktickým hnutím. Íšvara není v žádném smyslu stvořitelem vesmíru, nevyžaduje žádný kult ani náboženské jednání a setrvává věčně ve své pasivitě a dokonalosti. Nejlépe jej tudíž lze pochopit jako Boha jóginů, jehož účel se takříkajíc vyčerpává tím, že slouží jako dokonalý model pro člověka směřujícího k vysvobození. Podobně je zde poukázáno na to, že není vhodné interpretovat íšvara-pranidhānu jako oddanost Bohu, nýbrž spíše jako meditaci o Bohu vedoucí k samádhi, enstatické kontemplaci, kterou sútry představují jako cíl jógy. Na následujících stranách je učiněn pokus o nalezení možného zdroje této zvláštní doktríny o Bohu. Jsou zde uvedeny argumenty pro to, že původ této nauky lze hledat ve spekulacích předklasické jógy o posvátné slabice óm (pranava), jež jsou doloženy v textu některých jógických upanišad (Švétášvatara, Maitrí). Na základě toho je učiněn závěr, že pojem Íšvary není cizím elementem v systému jógy, nýbrž že je mu vlastní. Tento koncept pak Pataňdžali později transponoval do rámce (neteistické) sánkhjové metafyziky a reinterpretoval jej v souladu s ní.

Na konci je zařazeno několik poznámek, jež se týkají vývoje pojetí Boha v jógadaršaně.

Klíčová slova

jóga, Pataňdžali, sánkhja, bůh, Íšvara.

Annotation

The present BA thesis is devoted to the problem of Īśvara, the supreme God, in the yoga philosophy as explained by Patañjali in his well-known Yogasūtras. Before approaching this issue, the philosophy of the classical sāṃkhya and yoga respectively is outlined, principal concepts and terms are explained according to the primary texts (Īśvarakṛishṇa's Sāṃkhyakārikā and Patañjali's Yogasūtras) as well as secondary literature. Some differences between the two schools are mentioned and treated, too.

After that, Patañjali's conception of God (which is lacking in classical sāṃkhya) is exposed. Related sūtras are treated where Īśvara is defined and referred to. These are followed by some considerations over this peculiar concept of God. It is argued and concluded that the notion of Īśvara in the Yogasūtras is not in accordance with the religious bhakti movement. Not being in any sense creator of the universe nor enjoying any sort of cult or religious practice and remaining in his eternal inertness and perfection, Īśvara can be best seen as a God of the yogīs, whose only aim, so to speak, is to serve as a perfect model for a liberation-seeking person. In the same vein, it is suggested that Īśvara-praṇidhāna should not be translated as devotion to the God, but rather meditation on the God leading to the samādhi, an enstatic contemplation proposed as a goal of the yoga in the sūtras. In the subsequent pages, a possible source of this particular doctrine of God is sought. It is argued that its origin can be detected in pre-classical yoga speculation on the sacred syllable om (praṇava), which is testified by the texts of some yogic upaniṣads (Śvetāśvatara and Maitrī). Therefore, it is concluded that the notion of Īśvara is not external to the yoga system, but proper to it. It was later transposed by Patañjali into the framework of the (non-theistic) sāṃkhya metaphysics and reinterpreted according to it.

Finally, some notes are added as to the later development of the notion of God within the yoga philosophy.

Key words

yoga, Patañjali, sāṃkhya, god, Īśvara.

Obsah

I. Úvod: vymezení pojmu

Slovo jóga je odvozeno z kořene judž- (yuj-), jehož sémantickou platnost lze rozdělit na dva základní okruhy: 1. spojit, sjednotit, přizpůsobit; a 2. zapřáhnout, ujařmit. Tento slovesný kořen souvisí s latinskými slovy iungere (spojit) a iugum (řecky zygon, anglicky yoke, česky jho). Vzhledem k jeho širokému významovému rozsahu lze stanovit i rozsáhlou sémantiku pojmu jóga. Přeložíme-li jej termínem „spojení“, pak se nabízí otázka, mezi jakými členy se toto spojení vytváří. Jde o spojení lidského těla s jeho duševními funkcemi, o provázání dechu s myslí či o propojení lidské duše s transcendentní skutečností (Bohem)? Máme jógu chápat jako meditační průpravu, nebo jako proces koncentrace a sjednocování fyzických a psychomentálních dějů v člověku? Či snad je výstižnější hovořit (v souladu s druhým významem) o jejich kontrole a „ujařmení“? V pojmu jóga se všechny tyto výkladové možnosti opravdu nalézají a v indické tradici se s nimi a s několika dalšími interpretacemi lze setkat. Můžeme zde zajisté pominout technická užití tohoto slova, jakým je např. konstrukce slov (v gramatice) či konjunkce hvězd (v astronomii),¹ přesto zůstává významové pole ještě velmi široce rozestřené.

V Mahábháratě, především v Mókšadharmě (filosofující oddíl XII. knihy, tzv. Šántiparvanu), se pojmu jóga, kromě toho, že může označovat téměř jakoukoli magicko-mystickou činnost, užívá obvykle ve významu blíže neurčené praktické disciplíny či duchovní techniky, vedoucí k vysvobození na bázi sebepoznání.² Škála významů slova jóga (které je zde spolu s termínem jógin zmíněno téměř 900 krát) v této epické encyklopedii zahrnuje významy jako metoda, činnost, síla, meditace (spjatá zvláště s dechovými praktikami), zřeknutí, askeze. Každopádně jóga zde (ještě) neznamena filosofický systém, ale cestu, metodu, úsilí, resp. určitou disciplinovanou praxi a aktivitu, i když popisované praktiky mají s Pataňžalího jógou často leccos společného.³ Podobně výraz sánkhja zde ještě nemá svůj technický smysl konkrétní filosofické školy, ale vyskytuje se tu v obecném významu pravého (vysvobozujícího) poznání či teoretické rozumové spekulace.⁴ Cílem jógových praktik

1 K tomuto a dalším významům slova viz příslušné heslo ve slovníku Monniera-Williamse. Pro přesnější reference srov. heslo „yoga“ v Böhrtlingově Petrohradském slovníku.

2 Eliade, s. 118 nn.

3 Týká se to zejména místa XII, 304, 9, kde Jádžňavalkja definuje jógu jako kontrolu dechu, resp. životních funkcí a smyslů (prāṇāyāma) a koncentraci mysli (dhāraṇaṁ manasaṁ).

4 Edgerton, s. 32 nn. Srov. také Brockington, passim.

v Mahábháratě bývá často sjednocení s brahma, zření nepomíjivého a absolutního principu, což připomíná upanišadovou jednotu átmana a brahma.⁵

V Bhagavadgítě se jóga objevuje zejména ve významu sebekázně, morálního úsilí, usebrání či disciplinovaného plnění povinností, které vede ke zpřetrhání pout činů (srov. II, 39). Jako prostředky či způsoby tohoto ukázněvání uvádí Kršna v rozmluvě s Ardžunou rozmysl (buddhi), poznání (džňána), pohroužení (dhjána), přičemž zdůrazňuje zejména nezištné konání činů (karmajóga) bez sobectví, osobivosti a ziskuchtivosti – cestu, jež předčí i odříkání, zřeknutí se činů (V, 2). V tomto smyslu je jóga definována jako jednotejnost (samatva), tedy lhostejnost k výsledkům, plodům činů (srov. II, 48) a právě tuto jógu hlásá specificky Bhagavadgíta, neboť „mužem kázně (dosl. jóginem) a odříkání je ten, kdo koná činy, které je třeba vykonat, jsa nezávislý na jejich plodech“ (VI, 1).⁶ Vāsudéva však rovněž otevírá pro všechny cestu oddanosti (bhaktijóga), která představuje alternativu ke karmajóze a zároveň se s ní překrývá. Celkem lze shrnout, že jóga se v Bhagavadgítě nalézá ve čtyřech hlavních významech: džňánajóga (ukázněvání rozmyslem, poznání své pravé duchovní podstaty), karmajóga (nesobecké konání povinností), dhjánejóga (cesta tiché meditace) a bhaktijóga (oddanost Kršnovi), která je zde prohlášena nejvyšší cestou (VI, 47). Cílem jógy je podle Bhagavadgíty mystická unie s Kršnou, „vyvanutí v něm“ (VI, 15).⁷

Podle Švétášvatara-upanišady, která je mimochodem Bhagavadgítě myšlenkově velmi blízká, je jóga cestou k poznání Boha a zároveň vysvobozením ze všech pout (srov. II, 15; VI, 13). V Maitrí-upanišadě je jóga jednak způsobem dosažení jednoty s brahma (VI, 17-18), ale také jednotou neboli spojením dechu, mysli a smyslů a současně ustáním jejich činnosti (VI, 25).

V tomto výčtu různých sémantických konotací slova jóga v klasických textech by bylo možno samozřejmě pokračovat, zde však bylo třeba upozornit alespoň na některé výklady a souvislosti. Je patrné, že ačkoli mají jednotlivá pojetí jógy mnoho společného, přesto lze konstatovat, že její jednoznačné určení a vymezení je přinejmenším velmi obtížné. Podle M. Eliadeho se jóga stala „osobitým rozměrem indického duchovního života“.⁸ Jakkoli je toto tvrzení vágní, přece vystihuje zjištění, že jóga vyjadřuje určitou tendenci, která se různými způsoby zpřítomňuje v rozmanitých indických duchovních hnutích téměř od nepaměti.

⁵ Srov. Bryant, s. xxix. Jako příklad nechť poslouží slóka XII, 228, 38, kterou Vjása završuje svůj výklad o józe: „itye ā bhāvajā buddhiḥ kathitā te na sa śāya eva bhavati nirdvaḍḍvo brahmā a cādhigacchati“.

⁶ Překlad podle vydání Filipický – Vacek...

⁷ Srov. také IX, 34: mām evai yasi yuktvaivam.

⁸ Eliade, s. 87.

Bude-li však v následujícím textu zmínka o józe, bude jí míněna nauka filosofické školy, jedné z šesti klasických ortodoxních škol hinduismu, tzv. jógadaršany. Je to myšlenkový systém, jehož propracovanou a „klasickou“ podobu nabízí ve formě kompendia text Pataňdžaliho Jógasúter (zřejmě 4. stol. n.l., dále *JS*).⁹ Pozdější komentátoři nezřídka přezdívali Pataňdžaliho józe ráđžajóga – „královská jóga“, a to zejména ve snaze odlišit ji od hathajógy, nauky soustředěné více na tělesný aspekt jógové praxe.¹⁰

Učení jógadaršany, založené na sánkhjové ontologii, je praktického charakteru: nejenže jeho prvořadým cílem není nabytí teoretického poznání, nýbrž vysvobození člověka z fenomenální existence, spoutané karmanovým zákonem do přediva sansáry (jako ostatně ve všech indických filosofických soustavách s výjimkou materialismu), ale především proto, že Pataňdžaliho systém představuje a popisuje konkrétní praktickou metodu k osvobození. Předmětem této stručné studie (bakalářské práce) bude tedy „klasická“ jóga v Pataňdžaliho pojetí (pátaňdžala-jóga), přičemž bude přihlíženo i k pozdějším komentářům, obzvláště k Vjásabhášji (5. stol. n.l.) a Váčaspatiho Tattvavaišaradí (kolem 850), které text Pataňdžaliho súter (často značně obskurní) vysvětlují a částečně doplňují, ale nezřídka i reinterpretovaly.¹¹

Pataňdžali sám definuje jógu ve druhé sútře první knihy jako zastavení „činnosti mysli“, tedy podmíněné psychomentální aktivity (yogaś cittavṛttinirodhaḥ).¹² Zastavení (niródh) implikuje ovládnutí, z čehož plyne, že v jógadaršaně má jóga význam kontroly, ujařmení (2.), nikoli spojení (1.). Již z této „programové“ sútry je tedy zřejmé, že na rozdíl od pojetí ve zmíněných upanišadách a pak především v Gítě, kde je jóga zaměřena na splynutí s božstvem

9 K dataci srov. Woods, s. xvii sqq; Tola – Dragonetti, s. xi. Podle Bryanta, s. xxxiv, lze datovat Pataňdžaliho sútry již do 1.-2. stol. n.l. Text je pravděpodobně složen z několika vrstev, takže jeho datace ani nemůže být zcela jednoznačná. Ukazuje se, že zejména IV. kniha („Kaivaljapáda“) může být považována za pozdější dodatek: podle Dasgupty (*A History of Indian Philosophy*, vol. I, s. 229-238) vznikly první tři Pataňdžaliho knihy již ve 2. stol. p.n.l. a čtvrtá kniha byla připojena později jiným autorem. Má na to poukazovat jiný styl i lexikum poslední knihy, jakož i opakování některých myšlenek vyslovených již v předchozích sútrách. Bryant (s. xxxvii) je naopak toho názoru, že dílo představuje jednotný text, jehož jediným autorem (kompilátorem) je Pataňdžali.

¹⁰ Srov. kupř. Vidžňánabhikšuův komentář (*Jógavārttika*) k Vjásabhášji II, 46 (Bryant, s. 284).

¹¹ Podle Bryanta (s. xxxviii nn.) nelze význam textu súter oddělit od Vjásova komentáře, který představuje věrnou interpretaci (předávanou orálně) Pataňdžaliho myšlení. Americký badatel zachází až tak daleko, že tvrdí: „When we speak of the philosophy of Patañjali, what we really mean (or should mean) is the understanding of Patañjali according to Vyāsa.“ Je sice pravda, že Vjásova bhášja se stala v historii jógadaršany kanonickou (některé pozdější indické komentáře jsou vlastně komentáři k Vjásovi, nikoli přímo k Pataňdžalimu: Váčaspati Mišra, Šankara, Vidžňánabhikšu) a podle řady učenců je autorem „Vjásova“ komentáře sám Pataňdžali, přesto jsem toho mínění, že na několika místech, jak uvidíme později, Vjásovy poznámky reinterpretovaly význam súter a uvádějí je do jiného kontextu, závislého na specifickém myšlenkovém prostředí komentátora. Nesouhlasím tedy s Bryantem, že Vjásova filosofie je filosofií Pataňdžaliho.

¹² Tato definice takřka přesně souhlasí s pojetím, jež nalézáme v *Katha-upanišadě*: „Když patero smyslů poznávání se spolu s myšlením zastaví a rozum nepracuje, je to nazýváno nejvyšší cestou. To považují za jógu, pevné ovládnutí smyslů“ (VI, 10-11, překlad D. Zbavitele); srov. Maitrí VI, 30. Na tuto podobnost upozornil již Eliade, s. 98.

a v tomto splynutí je spatřováno vysvobození, Pataňdžaliho jóga ohlašuje jiný koncept: místo sjednocení s nejvyšším principem (*unio mystica*) je cílem této jógy naopak odloučení (kaivalja), rozpojení,¹³ neboť – jak uvidíme dále – Jógasútry ukazují cestu postupného ovládnutí mentálních procesů, na jejímž konci je osvobození duchovního principu člověka (puruša) spatřováno v uvědomění si a prožití jeho odloučení od proměnlivých stavů bytí (prakrti).

Tato filosofická „škola“ bývá nezřídka označována jako sánkhjajóga, protože, jak již bylo zmíněno, vychází ze týchž základních postulátů jako sánkhja.

¹³ Srov. Tola – Dragonetti, s. 1; Bryant, s. 5.

II. Sāṅkhya: nástin ontologie

Vzhledem k tomu, že jóga sdílí svá zásadní doktrinální východiska se sāṅkhjou, která poskytuje józe jakousi „metafyzickou infrastrukturu“,¹⁴ bude nezbytné věnovat několik řádků základnímu nástinu a představení nauky tohoto filosofického systému alespoň v hrubých obrysech, pokud jsou podstatná pro pochopení teoretické základny jógy.

Máme-li stručně charakterizovat základní filosofickou doktrínu sāṅkhji, k tomuto účelu nejlépe poslouží původní sāṅkhjový text, Īśvarakṛṣṇova Sāṅkhjakáriká (dále *SK*), jež je zhuštěným shrnutím principů této daršany v 72 šlócích. Jedná se o nejstarší dochovaný ucelený text sāṅkhji coby filosofické školy (asi 4. – 5. stol.),¹⁵ který je zároveň systematickým výkladem jejích filosofických pozic, představujících výsledek dřívějších spekulací (zaznamenaných v upanišádách, epice atd.). Vznik této filosofické básně spadá s největší pravděpodobností do téže doby, kdy byly sepsány i Patañđžaliho Jógasútry.¹⁶ Učení, jež předkládá, nazýváme „klasickou“ sāṅkhjou na rozdíl od několika raných i pozdějších sāṅkhjových „škol“ (jež se od sebe v některých bodech lišily). Stěžejní a autoritativní postavení Īśvarakṛṣṇova pojednání uvnitř sāṅkhjové tradice dosvědčuje mj. fakt, že ostatní později vzniklá díla této daršany jsou buď přímo komentáři k Sāṅkhjakárice (do 10. století všechna), nebo se k ní nějak vztahují.¹⁷ Šlo-li o to vyvracet sāṅkhjová stanoviska (ze strany buddhistů či džinistů), odkazovali autoři polemických pojednání (až do 14. století) rovněž na Īśvarakṛṣṇovo kompendium.¹⁸

Cíl proklamovaný sāṅkhjou je (stejně jako v józe) soteriologický: jde o to najít účinný prostředek, který povede k definitivnímu odstranění strasti (duhkha). Tím je poznání. Není to ovšem intelektuální vědění, ale intuitivní metafysické poznání či jasné rozeznání (džñāna, vidžñāna, *SK* 2). Co je však třeba podle sāṅkhji rozeznat? Odpovědí na tuto otázku se dostáváme k jádru její nauky: lékem na strast je rozlišení mezi nevědomým světem – „přírodou“ (prakṛti) – a čirým vědomím (puruša).

¹⁴ Bryant, s. xxv.

¹⁵ Garbe (1896), s. 7; Larson, s. 145 n., s. 252; Esnoul, s. xxx. Ohledně sporů s datací textů srov. Eliade, s. 273 – 277; Larson – Bhattacharya, s. 136.

¹⁶ Larson, s. 150.

¹⁷ V následujícím výkladu bude k několika z těchto komentářů přihlášeno. Jsou to: Gaudapádův komentář (Bhášja, asi 6. stol.), stěžejní a z filosofického hlediska nejzajímavější Juktidípiká (anonymní, asi 7. stol.), Aniruddhova Sāṅkhjasútravṛtti (asi 15. stol.), Vidžñānabhikṣuova Sāṅkhjapravačanabhášja (asi 2. pol. 16. stol.). K dataci viz: Larson – Bhattacharya, s. 14 nn.

¹⁸ Srov. Larson – Bhattacharya, s. 315 n. Mádharma, autor spisu Sarvadarśanasangraha ze 14. stol., v němž probírá učení 16 indických filosofických škol, se ve výkladu sāṅkhji opírá rovněž o Īśvarakṛṣṇovu Káriku.

Sáňkhja je striktně dualistická: prakṛti a puruša jsou dva nejzazší a zcela nezávislé principy bytí. Zatímco prakṛti je princip nestvořený, ale složený ze tří složek, resp. aspektů a jejich prostřednictvím tvořivý (z kořene prakṛ- tvořit, vytvářet, způsobovat), je puruša rovněž věčný, ale zcela pasivní, netečný a jednoduchý: není ani tvořící, ani stvořený.¹⁹ Klasická sáňkhja uznává kromě puruši a prakṛti dalších 23 principů (tattv), které všechny vystupují z prakṛti.

Prakṛti je souborem tří součástí, které se nazývají guny (dosl. „vlákna“), je jejich souhrnným označením. Jsou to: sattva (aspekt zářivosti, lehkosti a uspokojení), radžas (aspekt změny, energie a strasti) a tamas („odpovědný“ za temnotu, tíži a mdlost; SK 12-13). Jak je vidět, jsou to jednak rozdílné vlastnosti prakṛti, jednak také síly (faktory dynamiky ustavičného vývoje světa) a rovněž i odpovídající (nejen psychické) stavy. Jejich ontologický status není jednoznačný, sáňkhja pracuje se všemi těmito významy (od faktorů modifikací prakṛti přes její kvalitativní konstituenty k jejich responzi v subjektivní zkušenosti, od látkové a působící příčiny k atributům entit). Ježto klasická sáňkhja nepracovala s rozlišením mezi substancí a kvalitou,²⁰ nelze pojem guna klasifikovat podle těchto kategorií, v jistém smyslu zahrnuje obojí, zároveň však není ani jedním.²¹ Guny jsou tři aspekty existence, jež tvoří jak obsah psychické zkušenosti, tak strukturu vnějšího světa. Jsou „posledními stavebními kameny materiálních i mentálních fenoménů“.²² Puruša je *ex definitione* nirguna, bez gun.

V původním nerozlišeném a nestvořeném stavu jsou tyto tři dimenze v rovnováze; tehdy je prakṛti nečinná a neprojevená (avjakta). „Přírodu“ v tomto pasivním a číře potenciálním stavu označuje sáňkhja pojmem mūlaprakṛti („kořenná“, prvotní prakṛti) a také pradhāna („hlavní“, výchozí, základní).²³ Stvořený, projevený svět, který z této prakṛti vychází a je její modifikací, nese název vjakta a představuje jak fyzickou, tak psychickou úroveň veškerenstva. Ty jsou obě díky své gunové struktuře dvěma stranami jednoho a téhož procesu, jímž je prakṛti. Prakṛti má tedy v sáňkhji dvojitý význam: je jednak čistou potencialitou

19 SK 3: Na prakṛti na vikṛti puruṣa.

20 Srov. Larson, s. 230; Dasgupta, s. 4. Guny nejsou zahrnuty mezi tattvy (principy, entity), jsou to předpoklady jejich existence a jejich konstituenty. To ony jsou prakṛti (prakṛti není něčím mimo gun, je jejich agregátem). K pojmu guna viz: Larson – Bhattacharya, s. 65 nn. a Feuerstein, s. 32 nn. Podle Feuersteina je koncept gun nejoriginálnějším příspěvkem sáňkhja-jógové tradice.

21 Guny nelze vnímat jako kvality: jejich názvy jsou podstatná jména, nikoli adjektiva, guny nemají míru (jako jiné vlastnosti), samy mají svoje kvality a funkce. Guny však nejsou ani substancemi: nemohou existovat samostatně, nejsou místně ani časově vymezené, jsou přítomné v každém fenoménu – konkrétní substancí.

22 Srov. Feuerstein, s. 34.

23 Pataňdžali ji označuje v JS I, 45 a II, 19 jako alinga. Je to ryze teoretický a spekulativní koncept, protože svět *qua* objekt zkušenosti je nevyhnutelně ve stavu projevených tattv. Guny jsou ve stavu mūlaprakṛti vzájemně neutralizovány, existují „tam“ vlastně potenciálně (na jejich „výskyt“ v pradhāne lze usuzovat toliko z jejich existence ve vjaktě, srov. SK 14).

k tvoření, jakýmsi lůnem všeho bytí,²⁴ jednak – z druhého pohledu – představuje rozvinutý a uspořádaný svět ve své mnohosti.

Za existencí tohoto světa stojí podle sánkhji blízkost či vzájemná přítomnost (sanjóga) dvou základních principů (tattev) – prakrti a puruši (SK 21). Tento jejich zvláštní „vztah“²⁵ je původní (trvá od věčnosti) stejně jako oba principy. Podstatné je, že jeho důsledkem je „pohyb“ prakrti, tedy narušení rovnováhy tří gun, což je počátkem „stvoření“ (sarga), jímž je míněno vystoupení a diferenciaci jednotlivých projevených tattev. Tvořivými silami a současně elementy, z nichž se konstituuje svět (*causa materialis* i *efficiens*), jsou guny. Sarga je gunaparináma (SK 27) – evoluční modifikace gun.

Jako první tattva se z avjakty díky přítomnosti puruši vyčleňuje buddhi (intelekt a vůle, SK 22-23). Její hlavní funkcí je adhjasasája – rozumění, uvědomování a rozlišování. Právě na úrovni buddhi totiž dochází jednak k běžnému uvědomělému rozlišování, jednak také k finálnímu rozlišení mezi prakrti a purušou (SK 37). V tomto prvním významu lze (s jistými výhradami) používat pro buddhi překlad „rozum“ či „mysl“. Buddhi je však rovněž sídlem nejhlubších a základních volných tendencí, tzv. bháv, o nichž ještě bude zmínka níže, a mohla by tudíž v jistém smyslu odpovídat podvědomí. Z celé prakrti je buddhi purušovi nejbližší a nejpodobnější. Je tomu tak proto, že puruša coby čiré vědomí si je vědom dění v prakrti právě díky buddhi, která se tomuto dění přizbůsobuje a pozoruje je. Puruša je svědkem pouze proměn buddhi ve formě myšlenek (pratjaja), jež jsou jakoby „otisky“ či reflexemi smyslového vnímání. Přestože je tedy puruša zcela odlišný a oddělený od buddhi, je s ní zaměňován, protože se (mylně) zdá, že je identický s proměnlivou buddhi.²⁶

Z buddhi vystupuje ahankára (SK 24 „to, co vytváří já“) – princip individua (jáství, ego) –, která dává vzniknout šestnácti dalším tattvám: jednak sattvické „skupině jedenácti“ (ékádaśaka, SK 25), kterou tvoří pět receptivních smyslů, pět funkcí orgánů činnosti (řeč, uchopování, chůze, vyměšování a plození, SK 26, 28) a mysl (manas) coby šestý smysl (SK 27), jednak pěti tamasickým jemným prvkům (tanmátrám), které jsou nevnímátnými a proto nespecifickými (avišéša) elementy, z nichž se pak odvozuje pět hrubých prvků (višéša, bhúta, SK 38).

Není jednoduché určit, co přesně je míněno pojmem ahankára. Lze sice říci, že tento princip představuje potencialitu ke všem funkcím tattev, které z něj vystupují, to ale znamená

24 Není bez významu, že prakrti je ženského rodu: představuje ženský, tvořivý princip, je paralelou k mytologické bohyni matce (srov. Esnoul, s. xiv).

25 „Vztah“, v němž se puruša a prakrti nalézají, je výhradně atributivní. Překlad pojmem „spojení“ by byl zcela nevhodný a zavádějící, neboť toto „spojení“ je de facto pouze virtuální. Larson (s. 231) stručně sumarizuje: „Mezi purušou a prakrti není jiného vztahu než pouhá přítomnost.“

²⁶ Srov. JS II, 20 a zejména Vjásův komentář k této sůtře.

vyhnout se otázce po jejím charakteru jako takovém. Zdá se, že ahankáru lze nejlépe definovat jako princip či orgán, díky němuž existuje představa individua, individuálního já v lidské zkušenosti se světem. Její funkcí je tedy vytváření této představy ve všech smyslových počtcích a činnostech.²⁷ Je však třeba striktně rozlišovat mezi představou já, spjatou se zkušeností s fenomenálním světem a procesy v něm se odehrávajícími na straně jedné (já, které koná, trpí atd.: výtvar ahankáry) a skutečností pouhé přítomnosti ryzího a transparentního vědomí *per se* (metafyzické já: puruša) na straně druhé. Puruša je zcela nezávislý a svobodný, jakožto čiré vědomí se na činnosti prakti vůbec nepodílí a není jí jakkoli zasažen.

Manas funguje v sánkhjovém pojetí jako vnitřní orgán či smysl (indrija, SK 27), který má jednak receptivní úlohu, jelikož uspořádává smyslové údaje z pěti smyslových orgánů a pěti orgánů činnosti a jednak slouží jako orgán činnosti tím, že z těchto údajů činí mentální obsahy (pratjaja; tato funkce se nazývá sankalpa) a předává je buddhi k vyhodnocení.²⁸

Tanmátry, jež jsou jednak energetickými potenciály hmoty²⁹ a jednak univerzáliemi fenoménů smyslové zkušenosti, tvoří most mezi jemným stvořením a hrubohmotnými tattvami, z nichž se konstituuje materiální svět. Tanmátry současně prostředkují kontakt smyslů se specifickými objekty a umožňují tak lidskou zkušenost s materiálním světem. Tanmáter je pět: zvuk, dotek, tvar, chuť a pach. Tak např. tanmátra zvuku není konkrétním zvukem, nýbrž představuje možnost zvuku jako takového (zvuk o sobě), je univerzálií zvuku – předpokladem všech konkrétních zvuků. Současně jsou tanmátry jakýmsi zárodky „hrubých“ prvků: z tanmátry zvuku se vyvinuje prostor (ákáša), z doteku vzduch, z tvaru oheň, z chuti voda a z pachu země.³⁰

Hmota je, jak vysvětluje z tohoto stručného resumé sánkhjové „evoluční teorie“, sice produktem inteligibilních jsoucen; o nich však zároveň platí, že jsou potenciálními zárodky materiálního světa. Rovněž platí, že psychický (mentální) a materiální svět jsou oba modifikací téhož „materiálu“, jímž je prakti (= tři guny), a že jsou tudíž převeditelné na společného jmenovatele. Vše existující (kromě puruši) je složeno z gun (SK 11).

Sánkhjová filosofie v Íšvarakršnově podání dále pokračuje ve výčtu a především klasifikaci stvořeného světa tím, že zařazuje emanované tattvy do několika kategorií podle

27 Srov. Garbe (1917), s. 311 nn.

28 Srov. Gaudapádův komentář k SK 27.

29 Dasgupta (s. 4) je nazývá „infra-atomy“.

30 Gaudapádův komentář k SK 38. Srov. též Vjásabhášja I, 45. K tanmátrám viz: Larson, s. 187 n., Feuerstein, s. 44 n., Larson – Bhattacharya, s. 50 n.

jejich funkce a rozličné míry přítomnosti jednotlivých gun. Bude užitečné zmínit se alespoň o dvou.³¹

Buddhi, ahankára a manas se společně nazývají antahkarana („vnitřní orgán / nástroj“, SK 33). Její funkce je trojí: rozum, rozlišování (adhjamasája vlastní buddhi), vědomí psychického já (abhimána vlastní ahankáře) a vytváření mentálních obsahů ze smyslových dat (sankalpa vlastní manasu). Odpovídá tudíž s velkou přesností konceptu subjektu, a to jak z psychologického, tak i gnozeologického hlediska.³² Buddhi, ahankára a manas mají však i jednu funkci společnou, a tou je podle SK 29 udržování života fyziologického organismu. Antahkarana má totiž z hlediska sánkhjové doktríny co do činění s pěti životními dechy (pañčavájú), které jsou zodpovědné za některé životní funkce (jako je nervový systém, trávení potravy, vlastní dech, ale i schopnost mluvy a myšlení).³³

Antahkarana tvoří spolu s pěti smysly, pěti funkcemi orgánů činnosti a pěti tanmátrami jemné tělo, které se označuje jako linga, resp. lingašaríra: tento konglomerát je pak předmětem převtělování (SK 40). Kvalita příštího zrození, ale i charakter současného života, je určován již zmíněnými bhávami, jež se nacházejí v buddhi: jedná se o fundamentální predispozice, které podmiňují životní nasměrování a jednání člověka a nepřímo tak určují jeho další osud (SK 43, 52). Bhávy, tyto volní (a mentální) tendence, leží v samém základu lidské motivace, sahají až k hlubinám podvědomí a působí na lingu právě tím, že určují rozhodování jedince, jeho zájmy a konání a tím pádem i jeho budoucnost. Jsou jimi: sklon k záslužnému jednání (dharma), k poznání (džňána), k neulpívání (virága) a k ovládání (aišvarja), a současně jejich tamasické protiklady (celkem osm bháv, SK 23). Linga, opatřena bhávami, je substrátem, z něhož se vytváří nové fyzické tělo.³⁴ Každá bháva má určující vliv na příští zrození: dharma vede ke zrození ve vyšší sféře, adharma právě naopak atd. Jedinou bhávou vedoucí k vysvobození je džňána (SK 44).

Na tomto místě je vhodné připomenout, že popis struktury světa, jakkoli subtilní, slouží v sánkhji pouze k tomu, aby sledovala svůj vytyčený cíl: jasné odlišení puruši od prakti. Podrobné studium jednotlivých tattev (tattvábhjása) směřuje k tomu, aby došlo

31 Charakter, řazení a funkce jednotlivých tattev byly v sánkhjové historii interpretovány různě (srov. Juktidípiká, komentář k SK 22). Zde jsou vyloženy v souladu s Íšvarakršnovým pojetím.

32 V Pataňdžalioho józe odpovídá sánkhjové antahkaraně čitta, jež zahrnuje rozličné psychomentální funkce holisticky jako integrální součásti a aspekty jednoho procesu. Dodejme, že v józe je také buddhi ekvivalentem čitty. Srov. Feuerstein, s. 58 – 61 a Larson – Bhattacharya, s. 27.

33 Tato poněkud zvláštní představa spojitosti životních funkcí („dechů“) s psychomentálním „vnitřním orgánem“ má svůj původ již ve starších upanišádách (srov. kupř. Brhadáranjaka III, 4, 1, kde je átman v přímé souvislosti s životními dechy). Vycházela zřejmě jednak ze zkušenosti, že myslí lze kontrolovat dech a že naopak způsob dýchání má vliv na psychiku, jednak z přesvědčení, že „dechy“ nemohou být funkcí vnějších smyslů, neboť pokračují ve své činnosti i v bezesném spánku, kdy všechny vnější funkce ustávají.

34 Je to umožněno přítomností tanmáter v linze, z nichž povstávají materiální prvky těla, srov. SK 41.

k jednoznačnému rozpoznání skutečnosti, že puruša není součástí světa (SK 64), že je zcela odlišný, nazávislý a věčně svobodný. V tomto poznání totiž vězí překonání strasti.³⁵ To je rovněž důvod, proč je analýza světa, tak jak ji nalézáme v Íšvarakršnově díle, provedena spíše z pohledu psychologického. Stručně řečeno, prakrti je popsána z pohledu individua – tak, jak se jeví purušovi.³⁶ Předmětem zájmu klasické sánkhji není kosmologický aspekt tattev, nýbrž jeho implikace na mikrokosmické úrovni, ačkoli to byly právě kosmologické spekulace, jež zaujímaly důležité místo v raném stadiu formulace sánkhjové doktríny, jak o tom svědčí texty některých upanišad, pasáže Mahábháraty i zmínky v puránách a šástrách. Jako dobrý příklad lze uvést koncept buddhi. Přestože se v Kárice několikrát vyskytuje její staré označení mahat (dosl. „veliké“), které mělo původně spíše kosmologické implikace,³⁷ zde je tohoto pojmu užito jako ekvivalentu a synonyma k buddhi v již zmíněném psychologickém významu. V Íšvarakršnově sánkhji došlo patrně k určité reinterpetaci, resp. posunu některých původně kosmologických konceptů na individuální úroveň, jež stojí v centru jejího zájmu.³⁸

K základnímu nástinu struktury světa z pohledu sánkhji musí postačit dosavadní poznámky. Pro další porozumění však bude nezbytné zdůraznit několik bodů.

V první řadě je třeba mít stále na paměti, že veškeré inteligibilní stvoření včetně mysli i té nejjemnější tattvy, jíž je buddhi, je výtvozem prakrti a jako takové se zásadně liší od puruši. Puruša sám je zcela pasivní, je pouhým pozorovatelem (draštr), svědkem (sákšin) procesů prakrti, nikterak do nich nevstupuje, neovlivňuje je a není jimi jakkoli ovlivňován (SK 19). Veškeré mentální funkce jsou projevy prakrti. Puruša, který je čirým vědomím (čétana, SK 55),³⁹ jim pouze přihlíží. Zatímco prakrti podléhá ustavičným změnám, je puruša neměnným pozorovatelem, čirým a konstatním světlem intelligence, ryzím faktem vědomí uprostřed modifikací (ápatti, JS IV, 22), které zasahují mysl (buddhi). Puruša *de facto* nevstupuje s prakrti v žádný kontakt a byť je jí přítomen jako vědomý svědek, je od ní zcela odloučen.

Totéž samozřejmě platí i o již zmíněném koloběhu zrozování (sansára): puruša na něm vůbec neparticipuje, podléhá mu linga, jež je součástí projevené prakrti. Jak uvádí Íšvarakršna, je to pouze prakrti ve svých rozličných podobách, která podléhá sansáře, je spoutána a osvobozena.⁴⁰ Tento bod je důležitý, protože se běžně hovoří o „stěhování duší“ –

35 Srov. Gaudapádův komentář k SK 44, jenž klade přímo rovnítko mezi poznání 25 tattev a vysvobození (apavargaś ca pañcaviṃśatitattvajñānam).

36 Srov. Larson, s. 177-180.

37 Srov. kupř. Mānavadharmasāstra I, 15.

38 Srov. Larson, s. 180.

39 Rovněž tak Patañďžali (JS I, 29) používá v souvislosti s purušou spojení „vnitřní vědomí, vědomí sebe“ (pratjak čétana). Puruša – přihlížitel (draštr) je čirým nazíráním, vědomím (dršimātra): srov. JS II, 20.

40 SK 62: saśarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛtiḥ.

to může být zavádějící, protože „duše“, jež se „převtěluje“, je právě linga (jemnohmotné tělo) a nemá s purušou naprosto nic společného; takto pojímaná „duše“ je součástí prakrti. Věčně svobodný puruša nemůže být spoután, pouze se tak z perspektivy neosvobozeného člověka jeví. Osvobození pak spočívá právě v překonání tohoto zdání a v poznání pravé podstaty puruši.

Pokud jde o stvoření, ačkoliv je přítomnost puruši *condicio sine qua non* emanace světa z nerozlišené a neprojevené prakrti, i zde je jeho „úloha“ zcela pasivní. Jediná účast puruši spočívá v tom, že přihlíží vzniku světa jako svědek (prakrti se stává aktivní vjaktou, když je viděna purušou). Přestože se z neprojevené „přírody“ nemůže stát projevená bez puruši (aby se mohla mûlaprakrti změnit ve vjaktu, musí zde být někdo, komu se vjakta „jeví“, vyjevuje své uspořádání a ten někdo je vědomý pozorovatel – puruša), přece se na procesu vzniku světa neúčastní; lze říci, že puruša „způsobuje“ projevení prakrti pouze tím, že je.

Nexus (sanjóga), jenž je mezi purušou a prakrti, třebaže vysvětlení jeho povahy patří k nejobtížnějším místům sánkhjové filosofie, lze popsat následovným způsobem. Jedná se pochopitelně o blízkost puruši a buddhi, jež je odpovědná za to, že v naší mentální percepci je permanentně přítomné vědomé „já“. Puruša „vidí“, pozoruje to, co je myslí (buddhi) vnímáno, a na základě jeho přítomnosti nabývají mentální objekty (koncepty) podoby poznání „já vím“.⁴¹ Jinými slovy, „odraz“ puruši coby čirého vědomí (intelligence) v mysli způsobuje, že vnímání mentálních obsahů, jehož nástrojem je buddhi, se transformuje na vědomé pochopení. Díky re-percepci mentálních vjemů purušou se obsah vědomí stává inteligentním.⁴²

Produktem sanjógy je naše já (asmitá) jakožto výsledek přítomnosti dvou skutečností (*JS* II, 6): stálého, inertního a průhledného vědomí já (puruši) a mysli – rozumu (buddhi), jež se přizpůsobuje měnícím se mentálním obsahům.⁴³ Tyto skutečnosti jsou podle sánkhji na sobě nezávislé, a přece se (v procesu poznání) jeví jako provázané a navzájem neoddělitelné, čímž vzniká mylný dojem, že puruša je činitelem (že neměnné a transparentní já se účastní poznávací aktivity), tedy že je identický s myslí, resp. s jednotlivými stavy vědomí (srov. *SK* 20; *JS* I, 4).⁴⁴ Sánkhjové komentáře přibližují povahu sanjógy na názorném příkladu

41 Toto transcendentní já, jež je ryzím a pouhým vědomím („já vím“) je nutno striktně odlišit od onoho subjektivního a psychologického já, jež pociťuje jevy v prakrti, činí je obsahem „svého“ prožívání atd. a je výtvozem ahankáry; srov. výše.

42 Srov. Dasgupta, s. 18.

43 Puruša je ovšem skutečností jiného řádu než buddhi. Má-li naše subjektivní já tento dvojí aspekt, je puruša tím, kdo (co) je za tímto já jako průzračné světlo vědomí, jež ozařuje buddhi fungující jako orgán rozumění a rozlišování.

44 Tato asociace puruši s buddhi je na úrovni atribuce: purušovi se přisuzuje činnost buddhi stejně tak, jako se veliteli přisuzuje vítězství v bitvě, jehož dosáhli řadoví vojáci (srov. Juktidípiká k *SK* 20-21 a Vjásův komentář k *JS* II, 18).

průzračného křišťálu a červené růže: jsou-li ve vzájemné blízkosti, křišťál se jeví, jako by měl červenou barvu.⁴⁵ Ač mezi nimi nedochází k žádnému kontaktu, křišťál odráží barvu růže; stejně tak reflektuje puruša obsah buddhi a její proměny, takže se zdá, jako by byl jimi ovlivněn. Asociace puruši s buddhi existuje toliko ve formě reflexe. Toto zdání a falešná atribuce je však příčinou stavu charakterizovaného strastí (*JS II*, 17), z něhož sánkhja hledá vysvobození prostřednictvím poznání.

Sánkhja tvrdí, že důsledek (kárja) předem skrytě existuje ve své příčině (kárana)⁴⁶ a že realizace důsledku je tedy pouze jeho projevením, zviditelněním. Jelikož nic nemůže vzniknout z ničeho, k aktuálnímu bytí může být vyvoláno pouze to, co již předem potenciálně existovalo ve své příčině. Sánkhja tím také vysvětluje, proč konkrétní příčina působí zákonitě konkrétní efekt: kdyby efekt neexistoval (před projevením) ve své příčině, jak by pak bylo možné, aby z rýžového zrna vzešla pokaždé rýže?⁴⁷

Tato teorie o preexistenci důsledku (satkárja, *SK 9*), nazývaná satkárjaváda, vysvětluje, jak to se „stvořením“ vlastně je: evoluce projeveného světa je jen modifikací nezjevné (avjakta) múlaprakrti, nepředstavuje v podstatě nic nového.⁴⁸ Všechny „vzniklé“ tattvy od věčnosti potenciálně existují v nerozlišené prakrti (pradháně), jejich „vznik“ znamená, že se projeví. V pradháně je potenciálně obsažena buddhi, buddhi v sobě implikuje ahankáru atd. Nic vskutku nevzniká, vše (již) je, či přesněji řečeno, vznikání je přechodem od potenciality k aktualitě. Důsledek (projevená prakrti) je latentně přítomný ve své příčině; lze dokonce říci, že je se svou příčinou identický v tom smyslu, že kárana je souborem potencií, kárja představuje realizovanou potenci (není tudíž něčím mimo svou příčinu, je jí inherentní).⁴⁹ Tím se rovněž vysvětluje dvojí charakter gun (jako příčin inherentních pradháně a zároveň odpovídajících kvalit projevených jsoucen): guna jakožto projevený atribut (efekt) existuje předem jako působící síla a generativní složka prakrti (příčina) – vznik projevených tattev je pouze specifickou modifikací gun (gunaparináma). Karty jsou od počátku rozděny – svět, tak jak je, je realizovaným stavem věčně jsoucí „potenciální energie“ (pradhána). Nic nového nemůže vzniknout, sarga je jen rozvinutím předem existujícího důsledku (kárja). Budoucnost vlastně existuje (*in potentia*) již v přítomnosti (srov. *JS IV*, 12).

45 Srov. Aniruddha, Sánkhjasútravrtti II, 35 a Vidžñānabhikṣu, Sánkhjapraścānabhāṣja I, 1. Tato metafora je upotřebena i v *JS I*, 41.

46 Míněna je causa materialis (upādāna).

47 Gaudapādūv komentář k *SK 9*. Jiné (klasické) sánkhjové příklady zmiňují např. jogurt: pokud by jogurt nebyl (potenciálně) obsažen v mléku, jak by mohl jeho kvedláním vzniknout? Kdyby mohlo vzniknout něco, co ve své příčině neexistovalo již předem, proč by pak nemohlo z mléka vzniknout např. zlato? Charakteristiky jogurtu (másla atd.) musejí být tudíž mléku inherentní. Srov. také Bryant, s. 426.

48 Srov. Larson, s. 164 – 167.

49 Juktidípikā k *SK 9*.

Znamená to rovněž, že puruša nepřidává nic ke stavu a činnosti prakrti a nijak aktivně nepůsobí při vzniku vnímatelného světa – je pouhým svědkem. Prakrti je díky setkání sama stvořitelkou světa.

Nejnápadnějším rysem sánkhji je její striktní dualismus. Prakrti jakožto nevědomá masa bytí na jedné straně a puruša jako vědomí na straně druhé jsou dva zcela neprostupné principy světa – ačkoli jsou svou vzájemnou blízkostí v určité asociaci (sanjóga), jsou věčně oddělené. Pozorovatel či svědek (sákšin) a to, co je jím nahlíženo, jsou dvě dimenze existence.⁵⁰ Jinak řečeno, jsou to dvě komplementární „stránky“ bytí: ani jeden z obou principů nemůže být redukován na ten druhý. Fenomenální svět není dílem vědomí, ani jeho pouhou projekcí, a rovněž tak ani vědomí není produktem světa. V důsledném dualismu sánkhji jsou oba principy stejně skutečné (vnější svět není iluzorní jako májá védántistů). Jelikož puruša je čirým a inertním vědomím a obsahem vědomí je to, čím ono samo není (vědomí je vždy vědomím něčeho), pak toto něco – a tím je prakrti – musí být na purušovi nezávislou skutečností. Sánkhja se důrazně vyhýbá subjektivistickému a idealistickému pojetí, kde (externí) svět je pouhou představou a stejně tak odmítá reduktivní materialismus, pro nějž je vědomí produktem světa.

Západní student by nikdy neměl ztrácet ze zřetele, že sánkhjový dualismus není dualismem hmoty (těla) a „ducha“ (mysli) či subjektu a objektu.⁵¹ Jednak prakrti nelze redukovat na fyzický či hmotný svět (descartovská rozprostraněnost), jednak puruša jakožto ryzí vědomí nemá nic společného s mentálními funkcemi subjektu (*res cogitans*) ani s tím, co označujeme jako psychično. V sánkhjovém pojetí nezeje mezi tzv. fyzickým a tzv. psychickým či mentálním světem žádná nepřekonatelná propast, oba jsou pouze, jak již bylo připomenuto, dvěma stranami jednoho vývojového procesu vzájemně interagujících gun (SK 12). Subjekt a objekt jsou pouze dvěma modalitami existence téhož praktického substrátu.⁵² Puruša je však skutečností zcela jiné kategorie, úplně odlišného řádu než prakrti. Zatímco prakrti je charakterizovaná svými třemi gunami, které konstituují její vlastnosti, je puruša bez gun (není než pouhým faktem vědomí bez vlastností); lze o něm tvrdit pouze to, že je. Prakrti je souborem všeho, je to universum, veškerenstvo,⁵³ ale puruša coby skutečnost čirého vědomí není toho žádnou součástí: je pouhou přítomností uprostřed světa, ale není „ze“ světa. V tomto fundamentálním dualismu stojí proti sobě dva nejzazší principy: nevědomý svět (jak objektivní, tak subjektivní) a vědomí *per se*.

50 Srov. Larson, s. 203.

51 Tyto protiklady jsou podle sánkhji na úrovni prakrti.

52 Srov. Larson – Bhattacharya, s. 100.

53 Prakrti zahrnuje vše počínaje božským světem a konče trsem trávy: SK 54.

Podle sánkhji prakrti ve svých rozmanitých projevech existuje a funguje teleologicky „ve prospěch puruši“ (purušārtha).⁵⁴ Projevený svět (vjakta) existuje pro purušu, evoluce prakrti je v jeho zájmu: on je *causa finalis* rozvíjení se prakrti a všech procesů v ní. Jak to? Puruša je holým faktem vědomí a vědomí samo o sobě nemůže než reflektovat svůj objekt, tedy svět (prakrti) a dění v něm. Prakrti se dává purušovi poznat a ukazuje mu, čím sama je. Když puruša nahlíží prakrti – tedy to, čím sám není –, začne se mysli v procesu poznání (díky virtuální sanjóze) jevit, jako by sám byl s prakrti totožný; vědomí se prostě identifikuje se svým objektem (obsahem), resp. s kognitivním aktem (SK 20). Prakrti však přichází purušovi „na pomoc“: vždyť právě pečlivou analýzou světa a jeho principů (tattvābhjāsa), studiem, z něhož se rodí poznání (džňána), lze tuto záměnu překonat (SK 64).⁵⁵ Zkoumání podstaty světa, toho, čím je a z čeho je složený, vede totiž rovněž ke zjištění toho, čím není a co není jeho součástí; jen tak lze vymezit přítomnost inteligentního vědomí jako samostatnou skutečnost, jasně odlišit purušu na jedné a nevědomý svět na druhé straně jako dva póly existence.⁵⁶ Uvědomit si fakt čirého vědomí je možné pouze na základě toho, co samo není vědomím, nýbrž jeho předmětem (obsahem).⁵⁷

Pomoc, kterou prakrti poskytuje purušovi, popisuje sánkhja na známém obrazu slepého a chromého muže (SK 21), kteří oba zabloudili a potkali se v lese: pomohou si navzájem tím, že nevidomý vezme chromého na ramena. Tím slepým je prakrti, která nevidí (je nevědomá), ale má schopnost jednat; puruša je naopak v postavení chromce – je inertním vědomím, které „pouze“ vidí.⁵⁸ Navzájem se tedy potřebují k tomu, aby byl svět smysluplný: smyslem od věčnosti jsoucí sanjógy je, aby byla prakrti viděna purušou (bytí bez vědomí by bylo absurdní) a puruša aby byl „osvobozen“ díky prakrti.⁵⁹ Tato doktrína je vnitřně konsistentní se základními postuláty sánkhji. Svoboda je totiž skutečnou podstatou puruši (SK 19). Sanjóga však způsobuje, že puruša není rozeznán a nahlížen ve své pravé podstatě. Pravdy (tedy osvobození) však nemůže být dosaženo činností puruši, protože puruša nejedná, je pasivní.

54 SK 31: puruṣārtha eva hetur na kenacit kāryate karaṇam. Srov. též: SK 56-58 a JS II, 21.

55 Tento proces si lze podle SK 64 představit tak, že zkoumání jednotlivých tattev je provázáno meditativním uvědomováním „to nejsem já, to není moje, v tom není já“ (nāsmi na me nāham). Touto meditativní abstrakcí, založenou na postupné analýze tattev, lze dospět až k poznání puruši coby stálé přítomnosti vědomí per se.

56 Srov. Gaudapádův komentář k SK 55.

57 Srov. Larson, s. 175.

58 Srov. Gaudapádův komentář k SK 21.

59 Srov. Juktidípiká k SK 21 – purušova schopnost vědomého přihlížitele je smysluplná za předpokladu existence prakrti jako objektu tohoto nazírání; prakrti je zase užitečná za předpokladu přítomnosti puruši, jehož zájmu slouží.

Pouze prakrti může jednat „v jeho zájmu“ (purušārtha). Prakrti nezištně pomáhá purušovi „neschopnému se odvděčit“ (SK 60).⁶⁰

Dalším zásadním rysem nauky sánkhjadaršany je nauka o individualitě a pluralitě purušů (purušabahutva, SK 18). Podle klasické sánkhji existuje prakticky bezpočet purušů, v jejichž zájmu funguje jediná, byť v mnohosti projevená prakrti. Puruša v žádném případě není kosmickým vědomím a i přes svou transcendentnost je konkrétním pozorovatelem, svědkem, nezaměnitelným s jiným purušou – individuálním vědomím jiného člověka. Ačkoli je individuální, není osobní: představa osobního pociťujícího já je výtvořem ahankáry.

Purušabahutva je důležitým specifickým sánkhji, zejména v její konfrontaci s advaitavédántou, pro niž je představa plurality duchovního principu nemyslitelná. Avšak z hlediska védánty je svět pouhou iluzí, závojem (májou), zatímco pro sánkhju je prakrti (ve své mnohosti) skutečná. Jak tedy vysvětlit pluralitu projeveného světa, existenci bezpočtu jednotlivých buddhi atd.? Kdyby byl pouze jediný (kosmický) puruša a má-li platit předpoklad, že prakrti existuje v jeho zájmu a pro jeho prospěch, proč není spíše jedna buddhi místo mnoha a k čemu je svět se svou reálnou rozmanitostí? Sánkhja tyto svízelné otázky řešit nemusí, poněvadž zavedla pluralitu purušů. Je-li totiž neomezený počet individuálních purušů, pak lze mnohem snáze pochopit, proč je zde skutečná mnohost, tedy i pluralita buddhi, jejichž (každé z nich) posledním účelem je sloužit zájmům puruši. Je třeba si dále uvědomit, že příčinou existence vjakty je přítomnost puruši a vjakta se diferencuje do plurality.

Není nezbytné se touto obtížnou otázkou dále zabírat.⁶¹ Postačí poznamenat, že úvaha, která vedla sánkhju k postulování této doktríny, je koherentní s její ostatní naukou. Předpokládejme, že je pouze jeden puruša a pluralita buddhi. V případě osvobození by pak došlo pouze k tomu, že konkrétní já, tvořené odrazem jediného puruši v buddhi, se vymaní z pout klamné asociace, když člověk pozná, že jeho „pravým“ já je jediný puruša. Avšak vzhledem k ostatním buddhi by puruša nadále zůstával (být jen atributivně) svázán. To by ale znamenalo, že prakrti není nastavena tak, aby fungovala ve prospěch puruši, ale toliko ve prospěch konkrétního já (asmitá). A ježto jednotlivých buddhi je v podstatě neomezený počet, k „osvobození“ puruši by vlastně nikdy nemohlo dojít.

⁶⁰ Puruša ve skutečnosti nemůže být osvobozen; není totiž ani spoután, pouze se tak jeví. Puruša je od věčnosti svobodný, k „osvobození“, tedy rozeznání jeho pravé podstaty, dochází v buddhi. Dokud je puruša mylně identifikován s buddhi a jejími projevy, dotud zůstává jakoby spoután tímto „spojením“. Tato svázanost je ale stavem mysli, produktem buddhi, nikoli skutečným stavem puruši. Srov. Vjásův komentář k JS II, 18.

⁶¹ Podrobnější a velmi dobrý rozbor problému plurality purušů lze nalézt u Dasgupty, s. 26-30.

Sáňkhja je systémem soteriologickým – hledá odpověď na problém lidského utrpení. Jejím cílem je osvobození jednotlivého člověka. Stejně jako prakrti existuje a „pracuje“ ve prospěch individuálního puruši (SK 58), tak se i sáňkhjové pojetí světa zaměřuje na vylíčení cesty k osvobození. Na jedné straně odmítá tato filosofie redukovat svět na vědomí, na straně druhé k němu přistupuje teleologicky – pouze jako k prostředku či nástroji k dosažení osvobození. Popis principů světa a jejich fungování slouží v podstatě jako předehra k poslední části Sáňkhjakáriky⁶² – k oddílu o seberealizaci (SK 55-68) – a má praktický účel: poznání je totiž jediným definitivním způsobem, jak odstranit strast. Otázky jako „proč existuje asociace (sanjóga) puruši a prakrti“ zodpovídá Íšvarakršna teleologicky, z pohledu puruši: sanjóga je (působením purušárthy) *condicio sine qua non* vysvobození (SK 21).

Jelikož je svět nemyslitelný bez vzájemné přítomnosti puruši a prakrti, je strast (duhkha), která je důsledkem této blízkosti, esenciální vlastností světa.⁶³ Strast je tudíž z tohoto pohledu nutná. Je-li tomu tak, pak jediným řešením je odloučení puruši od prakrti, zrušení sanjógy. Právě „odloučení“ (kaivalja) je termín, jejž sáňkhja používá pro vysvobození. Jak k němu dochází?

Příčinou strasti je záměna puruši za některý z atributů jemných tattev (především buddhi) emanovaných z prakrti, resp. za jejich konglomerát (antahkarana či linga). Tím vzniká představa, že já se mění, je nestálé, prožívá utrpení apod., čímž dochází k frustraci. Protože puruša se jeví být tím, čím není, trvá ve světě strast a bude poznamenávat lidskou zkušenost, dokud nebude puruša zřetelně odlišen a následně oddělen od buddhi / lingy (SK 55). Jakmile je dosaženo tohoto posledního cíle, strast ustává – lidský úděl je překročen, osvobození je uskutečněno. K této metě, jíž je kaivalja, se dochází poznáním (džňána). Přestože poznání je výsledkem studia tattev (tattvábhjása), samo přesahuje myšlenkový proces, z něhož vychází. Džňána je v sáňkhjovém pojetí transcendentním a intuitivním pochopením absolutní odlišnosti puruši a prakrti. Je jednou z osmi bháv, základních volných tendencí, sídlících v buddhi a určujících celkovou životní orientaci. To nám také pomáhá pochopit povahu tohoto poznání jako základní změny v nasměrování člověka.⁶⁴ Buddhi je totiž jakožto první tattva nejniternějším jádrem lidské (fenomenální) přirozenosti a džňána se v ní prosazuje, když člověk hledá to, co je v nejhlubším základu jeho existence. A tím není jeho rozumová mysl, která je pouhým orgánem myšlení a paměti, nýbrž čiré vědomí zbavené jakéhokoli obsahu, které je „mimo“ a současně „za“ veškerou zkušeností člověka. Pochopení pravé a

⁶² Larson, s. 202.

⁶³ SK 55: duḥkhaṃ svabhāvena.

⁶⁴ Larson, s. 204.

nejzákladnější podstaty lidského bytí je zároveň nazřením radikální rozdílnosti puruši jakožto průzračné přítomnosti vědomí, které je mimo prostor a čas, na straně jedné a prakrti – nevědomého světa jakožto obsahu tohoto vědomí na straně druhé. Toto jasné zření se dostavuje na konci postupného procesu totální abstrakce a text Sāṅkhjakāriky o tomto poznání prohlašuje, že je „čisté a odloučené“.⁶⁵ Vrcholným důsledkem abstrakce je právě kaivalja – odloučení.

Bylo již uvedeno, že puruša, který je čirým vědomím, nemůže být ani spoután ani osvobozen (SK 62). Prakrti se poutá sama sedmi bhávami, které různě determinují lidský osud, a sama se rovněž vysvobozuje kvůli purušovi prostřednictvím jediné bhávy – džňány (SK 63). „Odras“ puruši v buddhi, „zakalené“ vlivem působení sedmi bháv, v nichž převažuje radžas, je nejasný, čímž dochází k záměně: puruša se jeví jako činný, obdařený vlastnostmi (SK 20) a bývá tak mylně identifikován s projevy mysli, zaměňován se subjektem, „osobností“ atp. Teprve až v buddhi definitivně převáží poznání (džňána), díky němuž dosáhne naprosté sattvické čistoty, stane se „podobnou“ purušovi, který je však zcela bez gun, a může zrcadlit jeho pravou „podobu“. Buddhi je dokonale projasněna džňánou, takže konečně reflektuje a intuitivně poznává purušu v jeho pravé podstatě – jako nezávislého a pasivního svědka, jehož již nezaměňuje za sebe. Puruša zase jako indiferentní pozorovatel (divák) nahlíží na buddhi, která ustala ve své činnosti a zbavila se svých sedmi forem (bháv, SK 65). Prakrti je nyní „jako tanečnice, jež ukončí svůj tanec poté, co byla shlédnuta obecenstvem“ (SK 59), a může si sama říci: „Byla jsem viděna“ (SK 61). Smysl sanjógy je tím splněn: puruša viděl prakrti a její činností byl nazřen ve své pravé podstatě jako věčně svobodný. Prakrti sice ve svém celku existuje dále, aby byla ku prospěchu ostatním (JS II, 22), ale „už se purušovi nikdy neukáže“.⁶⁶ Přestože sattvická buddhi zřící nyní pravou skutečnost zůstává nadále v činnosti, lze již tento stav charakterizovat jako osvobození – kaivalju, zrušení poutajících atribuce a rozeznání pravdy. Tento nepopsatelný status osvobozeného lze označit snad pouze jedním slovem: svoboda.

Ač v tomto stavu ještě stále přetrvává sanjóga – vzájemná blízkost individuálního puruši a prakrti –, je aktivita prakrti (vzhledem k danému purušovi) eliminována, nemůže již dojít k další sarze (SK 66). Vždyť k novému vznikání či zrození již není důvod, když byl účel prakrti (purušārtha) zrealizován.⁶⁷ Tělo (včetně lingy) vysvobozeného člověka však pokračuje

65 SK 64: evaṁ tattvābhyaśāt (...) aviparyayād viśuddhaṁ kevalam utpadyate jñānam.

66 SK 61: punar na darśanam upaiti puruṣasya.

67 Srov. Juktidīpikā k SK 19. Kaivalja (odloučení) je absencí účelu. Stanovisko komentáře lze shrnout takto: naplnila-li prakrti svůj raison d'être, nemá již důvod k další činnosti. Nemá-li důvod k další činnosti, nejedná (netvoří).

ve svém životě až do přirozené smrti díky tzv. sanskárám stejně jako hrnčářský kruh (*SK 67*), který se po jistou dobu točí i poté, co na něm hrnčář uhnětl hliněnou nádobu.⁶⁸ Posledním důsledkem působení džňány je rozpad jemného těla, k němuž pochopitelně dochází až v okamžiku smrti.⁶⁹ Linga se rozloží a stáhne zpět do lůna prakrti a již se nikdy nebude asociovat se svobodným purušou. To je finální a dokonalá kaivalja – „oddělení od těla“ (šarírabhéda, *SK 68*), definitivní odloučení věčně svobodného puruši od všech forem prakrti. To zároveň znamená (z pohledu individuálního puruši) konec sanjógy, konec strasti a konec sansáry.

68 Sanskáry, jež hrají mnohem významnější úlohu v józe, jsou karmické stopy, jakési latentní „otisky“ minulých činů člověka v buddhi, jež zároveň působí jako semena či dispozice k (potenciální) nové činnosti téhož druhu – k té totiž nemůže dojít bez předchozí potenciální existence důsledku ve své příčině (satkárja).

69 Srov. Gaudapádův komentář k *SK 44*.

III. Jóga

Jak již bylo poznamenáno, vycházejí principy jógy téměř ve všem ze sánkhjové doktríny tak, jak byla v hrubém průřezu nastíněna výše. Podle Bhagavadgíty představují sánkhja a jóga dvě stránky jednoho úsilí a pouze bláhoví a nevzdělaní lidé prohlašují, že se liší:⁷⁰ v epice ovšem ani sánkhja ani jóga, jak jsme viděli v úvodu, nemá význam daršany, myšlenkového systému, jak je vypracován v Íšvarakršnově Kárice či Pataňžaliho Sútrách, nýbrž sánkhja představuje cestu ryzí kontemplace a odříkání, vedoucí ke konečnému nazření skutečnosti, zatímco jóga je chápána jako meditativní úsilí a v Bhagavadgítě je specificky cestou kázně – konání, provádění činů bez nároku na jejich „plod“. To však nic nemění na skutečnosti, že k uspokojivému pochopení jógy jakožto filosofického směru je nezbytné spolehlivé obeznámení se s učením sánkhji. Základní a distinktivní rysy, jež platí pro jeden systém, se totiž zcela shodují s učením druhého: ať už se jedná o dualismus puruša – prakrti, pluralitu purušů, charakter vysvobození a mnoho dalších, jimiž se odlišují od jiných naukových systémů indické filosofie, sánkhja a jóga jsou ve vzájemném souhlasu. Podobnost v pojmosloví i doktrinální struktuře obou „škol“ je natolik výrazná, že jeden z největších znalců indické filosofie, S. Dasgupta, hovořil o dvou modifikacích jednoho společného myšlenkového systému a v józe viděl „Pataňžaliho sánkhju“ (Pātañjala school of sām̐khya).⁷¹ V teoretické rovině jsou si oba směry blízké v té míře, že pro výklad doktríny jednoho lze – s jistými výhradami – použít texty druhého.

I cíl jógy je zcela sánkhjový. Jestliže se jóga definuje jako zastavení (potlačení) činnosti (stavů) mysli, resp. proudu vědomí (citta-vṛtti-nirodha), čímž vypovídá o svém cíli, lze z toho usuzovat, že si klade tentýž záměr co sánkhja. V józe se „mysl“ označuje termínem čitta, který v sobě zahrnuje tři významy z hlediska funkce: poznávání, vůli a paměť (odpovídá

70 Bhagavadgíta V, 4: sām̐khyayogau pṛthagbālā pravadanti na paṇṇitā ekam apy āsthita samyag ubhayor vindate phalam. Srov. také Mahābhārata XII, 304, 4: yad eva yogā paśyanti tat sām̐khyair api dīśyate eka sām̐khya ca yoga ca ya paśyati sa tattvavit. Podle Bhagavadgíty III, 3 jsou vlastně dvě jógy: džňána-jóga (jóga poznání = sánkhja) a karma-jóga (jóga činů). Ačkoli je mezi nimi určitý rozdíl (v metodě), obě vedou k témuž cíli: dhyānenātmani paśyanti kecid ātmānam ātmanā anye sām̐khyena yogena karmayogena cāpare (Bhagavadgíta XIII, 24).

71 Dasgupta, s. ix n. Podle G. Larsona je zase jógadaršana neo-sánkhjou (srov. Larson, G. J.: Classical Yoga as Neo-Sām̐khya: A Chapter in the History of Indian Philosophy, Asiatische Studien/Études Asiatiques LIII.3, 1999, s. 723-732). Že to bylo podobně vnímáno i samotnými indickými komentátory, svědčí formule, kterou používá Vjása na zakončení jednotlivých kapitol své bhášji k Jógasútrám: iti śrī-pātañjale sām̐khyapravacane yogasāstre. Podle Vjasy je tedy Pataňžaliho kompendium výkladem (pravačana) sánkhji.

tudíž s velkou přesností „západnímu“ konceptu psychické duše).⁷² Ačkoli je čitta širším pojmem než buddhi (jedná se vlastně o sánkhjovou antahkaranu), užívá se jej na mnoha místech ve stejném významu a často se oba výrazy zaměňují.⁷³ Cílem jógy, jak to vyplývá z definice, je ustání procesů v čittě, tzn. potlačení mentálních stavů (vrtti), ustavičného proudu vyvstávajících kognitivních podnětů a fluktuací. Jinak řečeno, jde o odstranění běžného vědomí a zkušenosti, které jsou důsledky mylné identifikace puruši s myslí (buddhi nebo čittou). Je-li tohoto stavu naprostého zastavení mysli dosaženo, nastává osvobození: čitta (buddhi) – stejně jako v sánkhji – je již zbytečná, stahuje se od puruši a nakonec se rozpustí v prakrti; puruša je, jak to odpovídá jeho pravé podstatě, svobodný.

Jóga souhlasí se sánkhjou v tom, že vysvobození se dosahuje poznáním, jež se nazývá pradžňá (intuitivní poznání či vhled, zření). Samotné poznání je ovšem pojímáno jako proces, vedoucí po dlouhé cestě meditační průpravy a praxe. Navíc je toto poznání oproti sánkhji spíše zkušenostní, protože je vlastně meditací dosaženým vhledem, nikoli výsledkem studia *tattev*. Než se v mysli (čittě) definitivně ustaví pradžňá (po odstranění nevědomosti a všech jejích stop a „semen“), je třeba podle jógy věnovat ustavičné úsilí tomu, aby se toto poznání prosadilo pevně a nastalo. Nevědomost (*avidjá*) musí být s konečnou platností vykořeněna a její skrytá semena spálena, aby mohla pradžňá pročistit a naplnit čittu; až poté se dostaví *kaivalja*.

Jóga ve srovnání se sánkhjou věnuje mnohem větší prostor právě tomuto postupnému procesu vykořeňování nevědomosti či zakaleného vědomí. Právě v tom spočívá největší problém a úkol jógy – dát odpověď na otázku, jak potlačit ono vědomí, které je v základu strastného údělu člověka a definitivně prosadit světlo poznání (*pradžňá-álóka*, *JS* III, 5), vedoucí k osvobození. K tomu, aby byla mysl pomocí dokonalého vhledu nakonec rozpuštěna, je třeba potlačit jednak všechny vědomé mentální mutace a jednak také podvědomé či nevědomé obsahy mysli, jež se mohou objevovat i po dosažení rozlišujícího poznání a znemožnit tak konečnou emancipaci. Vědomé stavy mysli, pod nimiž si lze představit výkyvy a změny zaměřenosti na jednotlivé objekty a následné změněné mentální obsahy, se nazývají *vrtti* nebo též (jak již zmíněno) *pratjaja*.⁷⁴ Jejich potlačení je zásadní a

⁷² Mnohem přesnější překlad než „mysl“ by byl „empirické já“, „psychično“, „psychická substance“ či „běžné vědomí“ (na rozdíl od vědomí *per se*, jímž je *puruša*).

⁷³ Důležité je upozornit na to, že čitta není zvláštní *tattvou* vyčleněnou z prakrti, ale souhrnným názvem pro buddhi, *ahankáru* a *manas*, tedy antahkaranu.

⁷⁴ *Vrtti* jsou jednak negativní, jednak také pozitivní (srov. *JS* I, 5), jež pomáhají jóginovi na jeho cestě k vysvobození. Dosažení *niródh*y spočívá v překonání obou. Bryant, s. 43 vidí určitý rozdíl mezi pojmy *vrtti* a *pratjaja*, které se jinak používají synonymně, v tom, že *pratjaja* má spíše představovat konkrétní myšlenkový „otisk“, zatímco pod *vrtti* by se měl rozumět (souvislý) tok myšlenek a obrazů, který může obsahovat sérii *pratjaj*.

nutnou podmínkou soustředěnosti, o niž jógin usiluje. To však k dosažení definitivní niródhya (zastavení mysli) nestačí. Mysl totiž, vyjma to, že slouží jako orgán poznání, plní ještě funkci jakési „sběrné“ nevědomých, skrytých podnětů a obsahů. Jsou to již zmíněné sanskáry – latentní „záznamy“, vjemy z minulých zkušeností, činů, myšlenek, jež se hromadí v čittě a vytvářejí tam vrstvu podvědomí. Tyto karmické stopy zároveň fungují jako „semena“ pro nová vrtti, protože žádné vrtti se nemůže v mysli objevit bez „své“ sanskáry.⁷⁵ Jedná se *de facto* o konkrétní uplatnění principu satkárji v praxi: vrtti (kárja, efekt) preexistuje v čittě v latentní podobě dané sanskáry coby jeho příčiny (kárana). Jakkoli jsou sanskáry neuvědomovány, mohou se kdykoli – nastane-li vhodná příležitost – stát aktivními (ve formě vrtti) a začít působit na psychiku. Jóga však usiluje o kompletní ustání veškerých funkcí mysli: dokud tedy nejsou zcela potlačeny i sanskáry, nemůže dojít ke kaivalji. Teprve prosadí-li se niródhya natrvalo, takže sanskáry již nebudou moci působit, je čitta eliminována definitivně. Jak dospět k tomuto stavu?

Stručnou a výstižnou odpověď na otázku, jak dospět k potlačení všech vrtti, je Pataňdžaliho sůtra I, 12: praxí (abhyása) a odpoutaností (vairágja), přičemž pod praxí se rozumí trvalé úsilí o ustálení či zklidnění mysli (I, 13) a odpoutanost se vykládá jako vědomé ovládnutí touhy po smyslových objektech (I, 15).⁷⁶ V těchto dvou konceptech je skrytý klíč k józe, z nich se vlastně odvíjí všechny ostatní postupy, které je „pouze“ rozvíjejí a konkretizují.⁷⁷ Jejich vtělením je i aštanga – systém osmidíle jógy coby návodu k tomu, jak dosáhnout setrvalé koncentrace, vedoucí k vysvobození. Následující výklad bude tedy velmi stručným popisem osmi „úďů“ (ang) klasické jógy.⁷⁸

Prvním stupněm je jama, sebeovládání, pod nímž se rozumí pět druhů odříkání. Jejím hlavním cílem je potlačení egoismu a odstranění hrubých nečistot z mysli a její složky tvoří

⁷⁵ Existuje tedy ustavičný, vzájemně se podmiňující proces, „koloběh“, který funguje jako jakýsi substrát karmanového zákona a sansáry. Lze jej vyjádřit takto: sanskára (semeno, latentní vjem, uložený z předchozího činu) – čitta-vrtti (specifický psychický stav, vyvolaný danou sanskárou) – karman (konkrétní „čin“, způsobený čitta-vrtti) – sanskára (stopa, vzniklá v čittě z dané aktivity – karmanu) atd. Srov. Eliade, s. 46.

⁷⁶ Tytéž dva postupy doporučuje i Kršna Ardžunovi v Bhagavadgítě (VI, 35) jako nejúčinnější prostředky zkrocení vrtkavé mysli: „Není pochyb o tom, válečníku mocných paží, že mysl je vratká a těžko ovladatelná. Lze ji však zvládnout, synu Kuntí, neustálým cvičením (abhyása) a bezvášnivostí (vairágja).“ K vairágji jako prostředku osvobození srov. též SK 45.

⁷⁷ Upozorníme však na to, že vairágja má dvě úrovně: jednu, kterou jsme zmínili a druhou, tzv. „vyšší“ (dokonalejší) vairágu (para vairágja), o níž bude řeč níže v souvislosti s osmým stupněm jógy, samádhi. Ta (předešle již nyní) zahrnuje nezáměr o veškerou prakti (guny) jako takovou a je důsledkem spatření puruši (puruša-khjāti, I, 16).

⁷⁸ Stanovení počtu dílů jógy na osm v pátaňdžala-józe je patrně výsledkem procesu ustalování jednotlivých „složek“ v indické tradici, o čemž svědčí text protojógické upanišady Maitrí, kde je vylíčena šestidílná jóga (VI, 18). Toto jsou její jednotlivé součásti: „ovládání dechu (pránájáma), odtažení smyslů (pratjáhára), meditace (dhjána), soustředění (dháraná), zkoumání (tarka) a úplné pohřžení (samádhi)“. Avšak již Jádžňavalkja hovoří v Mahábháratě XII, 304, 7, že ve védách se nalézá „aštágunita jóga“ (vede□u cā□□agu□ita□ yogam āhur man□i□a□).

jakousi pětici etických imperativů (II, 30): ahinsá (nenásilí, neubližování živým tvorům), satja (pravda, pravdomluvnost), astéja (nekradení, zřeknutí se touhy vlastnit cizí majetek), brahmačarja (sexuální zdrženlivost) a aparigraha (nehrabivost, nelpění na věcech). Z těchto pěti jam je podle komentářů nejdůležitější a základní ahinsá: proto je i zmíněna na prvním místě coby jádro a kořen ostatních pravidel. Principu neubližování musí být podřízena i pravdomluvnost: dojde-li ke konfliktu mezi jamami, přednost má vždy ahinsá.⁷⁹ Ze súter 35-39 se dozvíme, v co vyústí dodržování jednotlivých pravidel, které ve svém souboru vytvářejí první stupeň aštáňgy. V blízkosti toho, kdo se důsledně řídí principem ahinsy, praví sútra II, 35, zanechávají všichni tvorové nepřátelství. Zachováváním pravdivosti získá jógin kontrolu nad plody svých činů.⁸⁰ Kdo se zdrží kradení, obdrží prý všechny klenoty a kdo dodržuje brahmačarju, zachová si sílu a vitalitu. Nakonec tomu, kdo jedná nehrabivě a bez připoutanosti ke světu, slibují Jógasútry dokonalou znalost způsobů (svých minulých a příštích) zrození. M. Eliade dodává, že dodržování pěti jam není specifickou výsadou adepta jógy, ale cestou, která vede k „očistěnému“ lidskému stavu. Jeho cílem je odstranění sobectví a usnadnění soustředění.⁸¹ To souhlasí se sútrou II, 31, v níž se konstatuje, že pětice pravidel jamy je univerzální (sārvabhauma).

Z významu, jež jóga přičítá etice svých adeptů, lze poukázat na další rozdíl proti sánkhji. Zatímco sánkhja klade hlavní důraz na osvobozující poznání, dosažené v buddhi, jehož přímým následkem je vysvobození, jóga zdůrazňuje, že k poznání radikální odlišnosti mezi svobodným purušou a spoutanou prakrti vede cesta postupné eliminace, potlačování všech vrttí a teprve až se toto poznání upevní a stane se trvalým, může jógin dosíci vysvobození. Na této cestě, aby bylo dosaženo cíle, je nutno dodržovat určitá pravidla vnitřní kontroly a to je právě doména, na niž se jóga soustředí.⁸² Lze říci, že v józe je veškerá metafysická teorie pouhým propedeutickým rámcem jejího hlavního „jádra“, jež je ve své podstatě etické, protože odpovídá na prvořadou otázku jógy: jakým způsobem zastavit aktivní čittu, jež je základem mylné identifikace puruši s myslí.

Ve druhé anze, jež má být praktikována současně s jamou, se jóga zaměřuje na disciplínu (nijama). I ta má pět složek (II, 32): čistotu (šauča), spokojenost (santóša), askezi (tapas),

⁷⁹ Srov. Vjásův komentář k JS II, 30: pravda musí být v zájmu všech tvorů (sārvabhūtopakāraṁ). Srov. také Bryant, s. 243 nn.

⁸⁰ Vjása vykládá sútru II, 36 (satyapratīhāyām kriyāphalāśrayatvam) poněkud jinak. Podle něj je její význam v tom, že cokoli jógin řekne, to se i uskuteční. Jeho řeč je účinná a nepochybná (amoghāśya vāg bhavati).

⁸¹ Eliade, s. 51.

⁸² To ovšem neznamená, že sánkhja se k etice nevyjadřuje. Připomeňme zde alespoň teorii bháv – volných tendencí, jež podmiňují etické jednání člověka a jeho charakter. Sansára je důsledkem lpění, připoutanosti ke světu (rága), osvobození je výsledkem odpoutanosti (vairāgja), dharma (záslužné konání) vede k lepší kvalitě zrození atd., srov. SK 44, 45.

studium (svádhjája) a kontemplaci o Bohu (íšvara-pranidhána). Cílem nijamy je, jak patrně, dosažení vnitřní stálosti, usebranosti, vyrovnanosti, tedy takového myšlenkového stavu, který připravuje ke koncentraci a meditaci. Rozdíl proti jamě tkví zejména v tom, že nijama představuje pozitivní etické zásady. Sútry II, 40 – 45 pak pojednávají o plodech jednotlivých nijam: čistota vede jednak k odporu k vlastnímu tělu a nevoli stýkat se s druhými, jednak má také za následek sattvickou čistotu (mysli), veselost, soustředěnost (jednobodovost), sebeovládání a nakonec zření vlastního pravého Já (puruši, átmana: átmaadaršana, srov. Vjásabhášja II, 41). Z toho vyplývá, že šauča znamená jak čistotu těla, tak pročištění mysli. Ze spokojenosti plyne dosažení nejvyššího štěstí, tapas – askeze – přivádí jógina k dokonalosti jeho těla a smyslů, studium posvátných textů vede ke sjednocení či kontaktu s vybraným božstvem a kontempace o nejvyšším Bohu (Íšvarovi) způsobuje dokonalost v samádhi, nejhlubším meditativním ponoru.

Ke vztahu jógy a jógina k Bohu a k bohům se vrátíme později. Předěšleme však již nyní, že tři z pěti součástí nijamy (tapas, svádhjája, íšvara-pranidhána) tvoří tzv. krijá-jógu (II, 1), jíž je věnován první oddíl druhé knihy Pataňdžaliho súter (II, 1 – 28). Teprve po nástinu krijá-jógy následuje výklad aštáňgy: jedná se patrně o dvě odlišné tradice předklasické jógy, které Pataňdžali coby kompilátor spojil dohromady, aniž by je uvedl do vzájemné souvislosti.⁸³ Obě totiž, byť jinými prostředky, vedou k odstranění nevědomosti a ustavení rozlišujícího vhledu (vivéka-khjāti: II, 28). Každopádně se ukazuje, jak zásadní místo mají tyto praktiky (nijama) v různých jógových tradicích.

Třetí složkou osmidílné jógy je ásana, jíž je míněna stálá a příjemná tělesná pozice (II, 46). Stejně tak, jako se v józe vyžaduje stálost a soustředěnost mysli, aby se zamezilo těkavému pohybu myšlení, se zároveň odmítá i nestálost v pozici těla. Stabilní a koncentrované tělesné rozpoložení je podmínkou duševního klidu, potřebného pro jógovou praxi. Jde o to, odstranit všechny podvědomé a automatické reflexy a impulzy, jež člověka ruší. Tím, že se podřídí kontrole, dochází k usebrání: sjednocení na úrovni těla pak vede k soustředěnosti mysli. Tělesný pohyb je zastaven, smysly jsou staženy do jednoho bodu, rozptýlenost je překonána.

Dodejme, že jakkoli je v populárních představách jóga ztotožňována či zaměňována s ásanou, je této anze věnováno mnohem méně než 1% textu Pataňdžaliho súter.⁸⁴ Sám autor tohoto jógového kompendia nikde neupřesňuje, co přesně si představuje pod tělesnou pozicí a ani neuvádí žádné její konkrétní příklady. Zmiňuje se pouze o tom, že držení těla má být

⁸³ Srov. Bryant, s. xxxvi n.

⁸⁴ Srov. Bryant, s. 283.

příjemné a pevné, má ho být dosaženo s co nejmenším úsilím a má vyplývat z mysli zaměřené na nekonečno (II, 46-47). V důsledku zvládnutí této stálé pozice se podle Pataňdžaliho dostaví stav, kdy jógina už nevyrušují žádné protikladné vlivy, jakými jsou kupř. horko a zima atp.⁸⁵ Vjása ve svém komentáři vypočítává 11 různých ásan a na prvním místě uvádí známou pozici lotosového květu (padmāsana). Jelikož je nepopisuje, považoval patrně autor bhášji jejich znalost za samozřejmou. Teprve pozdější komentátoři (Vácaspati Mišra, Šankara, Vidžñānabhikṣu) věnují jejich vyličení několik řádků. V Hathajógaśraddhipe, textu ze 14. století, je nastíněno 15 jógových pozic. V Pataňdžaliho řádžajóze je však ášana podstatná a užitečná pouze v té míře, nakolik usnadňuje soustředěnost mysli, zásadní to podmínku pro meditaci.

V této chvíli, kdy je tělo stabilizováno, se může přikročit k další fázi, již je prāṇājāma. V klasické józe se pod ní rozumí ustání (přerušení) dechu (II, 49), které se dále dělí na čtyři druhy (sūtry II, 50-51). Nebudeme zde zacházet do těchto (technických) podrobností. Je však potřebné zdůraznit, že pro to, aby měla prāṇājāma pro jógina smysl, musí být provázána s koncentrací mysli, soustředěností na jeden objekt. Toto soustředění je nezbytné provádět zároveň se zadržováním dechu, a to tak, aby byla pozornost nepřerušeně udržena po celou dobu nádechu, výdechu i zastavení dechu: jen tak může dojít k úplnému zklidnění.⁸⁶ Cílem je zastavení nádechu a výdechu tak, že pauza mezi nimi je co nejdelší. K tomu se ovšem dochází postupným zpomalováním a zpravidelněním dechového rytmu.⁸⁷

V ásaně jógin ovládl pohyby svého těla, dostal je pod svou kontrolu, nyní spočívá v pevné a nerušené pozici a kontroluje své dýchání: jeho záměrem je vědomě uchopit i ten nejsamozřejmější automatismus, který se v těle odehrává, a ovládnout jej. Normální dýchání se vyznačuje nepravidelností, je arytmiické a podmíněné psychickými a fyzickými stavy; jógin ve své snaze po odstranění světského vědomí musí tento nesoulad překonat. Ovládnutí dechu je klíčem ke zkrocení a zklidnění mysli (I, 34) a připravuje ji ke koncentraci (dhāraṇā; II, 53). Praxe prāṇājāmy vede podle Jógasúter také k tomu, že závoj, jenž zahaluje světlo poznání, se ztenčí. Tímto závojem je podle Vjásova komentáře (k II, 52) karman. Proto lze říci, že „není lepší askeze než prāṇājāma“.⁸⁸

Tím se dostáváme k pátému stupni, jenž nese název pratjāhāra („ústup“, „stažení“). Jak už jeho název napovídá, označuje stažení smyslů od vnějších věcí tak, aby již nesměřovaly

⁸⁵ Srov. JS II, 48 a Vjásův komentář k této sūtre.

⁸⁶ Srov. Hariharānanda Āraṇya, s. 231.

⁸⁷ Srov. Eliade, s. 55 n.

⁸⁸ Srov. Vjāsabhāṣja II, 52: „tapo na varaṃ prāṇāyāmāt“.

k předmětům, ale zůstaly v sobě (resp. zaměřeny na vnitřní objekt). Eliade překládá pratjáháru jako „schopnost zbavit smyslovou činnost vlivu vnějších předmětů“.⁸⁹ Bhagavadgíta (II, 58) používá v této souvislosti přiléhavý obraz želvy, jež stáhne své údy pod krunýř.⁹⁰

Kontakt s externím světem je přerušen, smysly jsou pod kontrolou a následují čittu, která ukončila svou běžnou činnost, stejně jako včely následují svou královnu, kamkoli zamíří (Vjásabhášja II, 54).⁹¹ Zaměří-li jógin mysl na sebe a hledí-li do svého nitra, smysly již nevnímají vnější objekty. Tento proces je podle komentářů automatický: smysly, doposud těkající za svými objekty, se bez dalšího úsilí samy přizpůsobí povaze čitty, jež už neraguje na vnější svět. „Smyslové orgány se jakoby připodobní charakteru čitty“, praví sůtra II, 54.⁹² Mysl se tak stává nezávislá na podnětech zvenčí, je sama v sobě, nerozptýlena smyslovými vjemy.

Šestou složkou aštángy je dháraná, pevná koncentrace mysli. Je to soustředěná zaměřenost čitty na jedno místo (III, 1), přičemž tímto „místem“ je podle Vjasy míněn nějaký konkrétní prostor v těle (jako třeba „srdeční lotos“, hrdajapundarika) nebo např. špička nosu atp.⁹³ Pataňdžali sám zmiňuje několik objektů, na něž se může mysl zaměřit, a uvádí též, k jakým schopnostem tyto meditace vedou.⁹⁴ V tomto seznamu nechybí např. pupek (nábhičakra, III, 29) či srdce (III, 34), ale je tu mj. i slunce (III, 26), měsíc (III, 27) a setkáme se zde i s abstraktními představami (přátelství, III, 23).

Jak již bylo zdůrazněno výše, dháranu je nutno provádět během pránájámy: mysl má být stažena do jediného bodu, zatímco intervaly výdechu a nádechu se zvětšují a dech pozvolna mizí. Tato jednobodovost mysli se nazývá též ékágratá (III, 11-12). Hariharánanda Áraňa však připomíná, že meditace s pevně zaměřenou myslí, která se praktikuje během pránájámy, není totéž co „pravá“ dháraná zmíněná Pataňdžalim v této sůtě: skutečné soustředěnosti (dhárany) dosáhne jógin až poté, co zdokonalil svou kontemplaci během kontroly dechu.⁹⁵

⁸⁹ Srov. Eliade, s. 64.

⁹⁰ Srov. Feuerstein, s. 81.

⁹¹ Tato metafora je převzata z Prašna upanišady II, 4.

⁹² cittasya svarūpānukāra ivendriyāṇām.

⁹³ Popisu srdečního lotosu se dopodrobna věnuje Vácaspati Mišra ve svém komentáři k Vjásabhášji I, 36; srov. též Eliade, s. 66.

⁹⁴ Seznam těchto magických schopností (siddhi) tvoří poměrně rozsáhlou část třetí knihy Jógasúter počínaje 16. sůtrou. Zde se jimi zabývat nebudeme, pouze připomeneme, že těchto zvláštních sil (mezi něž patří třeba i schopnost stát se neviditelným, III, 21) lze nabýt tzv. sanjamou, tedy aplikací posledních tří fází jógy (koncentrace, meditace a meditativního ponoru) na daný objekt. Jóga však tyto nadpřirozené schopnosti nevykládá jako zázraky, nýbrž „obecnou snahou jógických textů je vysvětlit každý metapsychický a okultní jev těmito schopnostmi získanými praxí a vyloučit jakýkoli nadpřirozený zásah“ (Eliade, s. 77). Pataňdžali sám říká (III, 37), že tyto zázračné vlastnosti (te siddhaya) jsou překážkou (upasarga) v dosažení samádhi, nejvyššího cíle jógy. Dále k siddhi srov. kupř. Feuerstein, s. 101 nn., Eliade, s. 75-79.

⁹⁵ Srov. Hariharánanda Áraňa, s. 249 n.

Další dva díly jógy tvoří spolu s dháranou tzv. sanjamu (III, 4). Tři poslední složky jógy jsou totiž vzájemně natolik propojeny, že je v jejich provádění lze jen ztěží jednoznačně odlišit a představují vlastně jedno úsilí; liší se pouze intenzitou. Zároveň si můžeme povšimnout, že čím dále postupujeme k dalším angám jógy, stáváme se svědky postupného progresu od vnějšího k vnitřnímu: zatímco jamy si všímaly vztahů k jiným bytostem (krádež, sex, lhaní atd.), jednotlivé součásti druhého „údu“ – nijamy – byly zaměřeny na osobu adepta jógy (hygiena, spokojenost atp.), ale vztahovaly se ještě k vnějším věcem. Āsana se týká pouze jóginova těla a jeho pozice, pránájáma zasahuje hlouběji, k dechu uvnitř těla, pratjáhára pokračuje v tomto procesu internalizace tím, že předepisuje úplné stažení smyslů od externích objektů.⁹⁶ Nakonec v sanjamě (již Pataňdžali sám označuje jako antaranga, „vnitřní údy“; III, 7) půjde o to, že předmětem meditace se ke konci stane sama čitta, až tento proces vyvrcholí v rozlišujícím zření, jehož cílem je kaivalja – naprostá „odloučenost“, intuitivní poznání puruši.

Dhjánu, předposlední stadium, lze volně přeložit jako meditaci a Pataňdžali ji definuje jako ujednocený myšlenkový tok (pratjajaikatánatá, III, 2), jenž vyvstane v průběhu koncentrace – dháraně. Je-li mysl upnuta na jediný bod delší dobu, aniž by do ní vstoupila jakákoli jiná myšlenka, takže proud poznání je souvislý a spojitý, pak lze mluvit o dhjáně. Tok mentálních modifikací (pratjaja) je stálý a nepřerušovaný, jako když teče olej či med.⁹⁷ V koncentraci (dháraně) je pozornost upřená na předmět ještě stále přerušována, nespojitá, řečeno matematicky, diskrétní. Dhjána tedy není jinou praktikou odlišnou od předchozí, představuje její hlubší, intenzivnější stadium.

Posledním stupněm je samádhi, nejdokonalejší etapa meditace. Zdržíme se u něj poněkud déle, abychom na něm ilustrovali preciznost, s níž jóga přistupuje k metodě vedoucí k finálnímu osvobození. Překlad označení této poslední angy je dost obtížný; většinou se volí slova jako intenzivní koncentrace či úplné pohroužení, M. Eliade razil termín enstáze.⁹⁸ Každopádně samádhi je setrvalý stav, v němž poznání předmětu a předmět poznání splývají, stav, při němž mysl zůstává naplněna pouze a výlučně objektem kontemplativního poznání, takže meditující – zcela ponořen do předmětu meditace – ztrácí vědomí sebe sama i vědomí aktu meditace, jako by byl zcela smazán rozdíl mezi subjektem a objektem (III, 3). To souhlasí i s etymologií slova samádhi, odvozeného ze slovesného kořene sam-ā-dhā (sam+ā+dhā), který doslova znamená spojit dohromady, přizpůsobit, splynout. V dhjáně byla

⁹⁶ Srov. Bryant, s. 301 n.

⁹⁷ Srov. pozn. Hariharánandy Áranji k tomuto místu (s. 251).

⁹⁸ Srov. kupř. Eliade, s. 70. K tomuto překladu se kloní i Feuerstein, s. 85 n.

pozornost meditujícího upřena bez přerušení na předmět koncentrace, samádhi je stavem, kde je přítomen („září“) jen tento objekt (arthamātranirbhāsa) a mysl „jako by byla prosta své vlastní podstaty“ (svarūpaśúnjam iva, III, 3). Pataňdžali na popsání tohoto stavu používá působivý obraz, s nímž jsme se v jiné souvislosti setkali již ve výkladu sánkhjové ontologie: mysl (čitta) je v tomto stavu jako průzračný klenot, který nabývá podoby předmětu umístěného před ním, resp. v jeho blízkosti (I, 41).

Je-li i tato poslední fáze zvládnuta, pak je sanjama dovršena a světlo pradžni – intuitivního poznání – září svým plným jasem (III, 5). K tomuto stavu je však třeba dospět zvládnutím a překonáním několika úrovní.

Samádhi je totiž dvojí: sampradžňáta a asampradžňáta (I, 17-18). Teprve v asampradžňátě nastává definitivní osvobození. Sampradžňáta, nazývaná i sabídža-samádhi („se semenem“ I, 46) či sálambana („s oporou“, Vjásabhášja I, 17), představuje zastavení veškeré duševní činnosti kromě samotné meditace o předmětu a zahrnuje úrovně, označované jako samápatti – splynutí (I, 41). Sútra III, 3, v níž Pataňdžali definuje samádhi, se pochopitelně vztahuje k sampradžňátě, k hluboké meditaci s objektem, neboť asampradžňáta představuje stav, v němž už žádný předmět není a v mysli jsou přítomny pouze sanskáry (I, 18).

První úrovní sampradžňáty je savitarka-samádhi (savitarká-samápatti nebo -pradžňá), tedy stav koncentrace na objekt, provázený rozvažováním a představivostí (vitarka). V tomto stadiu je meditativní poznání předmětu dosaženo pomocí pojmů a atributů (mentálních konceptů). Meditace se upíná k „hrubé“ (smyslové, sthúla) věci (artha),⁹⁹ která je nazírána spolu se svým jménem (śabda) a konceptem (idejí, džňána). Představme si, říká Vjása (I, 42), že předmětem kontempace je kráva: v savitarce jsou kráva coby skutečný fyzický objekt, její pojmenování (slovo „kráva“) a její idea (představa krávy v mysli) nahlíženy nerozlišeně (avibhāgena dīpam). Přímá zkušenost meditativního předmětu je zde tedy propojena s konceptuálním myšlením. Jinak řečeno, objekt se nejeví rozjímající mysli ve své skutečné podstatě o sobě, ale v asociacích a s atributy, které ho začleňují do celé řady představ a zařazují do sítě vztahů s dalšími předměty: věc je nahlížena se sými určujícími vlastnostmi, které ji charakterizují a definují. Tato funkce mysli, jež asociuje jednotlivinu s jejím označením a idejí, se nazývá vikalpa. Autor Jógasúter uvádí (I, 42), že na této úrovni je poznání objektu „smíšené“ (sankīrna) na základě asociace (vikalpa) mezi názvem, věcí a idejí (śabda-artha-džňána). Nesmíme však ztrácet ze zřetele, že takovéto vědomí objektu není běžným poznáním, ale meditativním uvědomováním, „mentální aktivitou *sui generis*“.¹⁰⁰

⁹⁹ Srov. Vjásabhášja I, 17. Vjásabhášja I, 44 označuje tento „hrubý“ předmět rovněž jako „mahad vastu“.

¹⁰⁰ Feuerstein, s. 88. Srov. též Bryant, s. 145.

Přestože vikalpa je v I, 6 označena za jednu z vrtti, v samádhi (samápatti) jsou již všechny vrtti eliminovány, jak nás o tom ujišťuje sůtra I, 41. Vikalpa zde tedy není použita ve svém běžném, normálním významu, ale označuje specifický proces odpovídající změněnému vědomí v enstázi. Nalézáme se zde totiž na úrovni pradžni – poznání gnostického charakteru. Kdyby zde vikalpa značila diskursivní myšlení, nemohli bychom hovořit o jógickém samádhi. Jestliže k popisu tohoto stavu zvolí Patandžali termíny vikalpa a vitarka, činí tak patrně na základě (pouhé) analogie s myšlenkovými operacemi a fluktuacemi (vrtti) v běžném vědomí. Jógina kompletně absorbuje do předmětu jeho meditace na tomto stupni totiž ještě stále obsahuje určitý druh intuitivního či spontánního (nikoli intelektuálního) vzhledu do názvu a významu tohoto objektu. Ačkoli je tedy savitarká nejnižším stupněm samádhi, přece již tu svítá světlo intuitivního poznání (pradžňá-álóka, III, 5), jež pak kulminuje, když je mysl úplně zastavena.

Vyšší fázi představuje nirvitarká samápatti, tedy meditační splynutí či kontemplace bez vitarky, v níž všechny pojmové a logické asociace (vikalpa) ustávají. Předmět je „zbaven“ jména a významu a nahlížen o sobě. Čitta má podobu předmětu, stává se jím, splývá s ním v jedno, jako by byla sama oproštěna („prázdná“) od své vlastní esence (svarúpaśúnjéva). Vždyť esencí mysli je proces poznání a ten zde již není, pouze předmět sám (arthamātra) je kontemplován bez jakýchkoli vlastností a vztahů (I, 43). Dochází tím vlastně k subjekt-objektovému sjednocení, protože mysl se identifikuje s předmětem svého nazírání. Zároveň si zde můžeme povšimnout, že právě k tomuto stadiu, jež Vjása nazývá „dokonalým vnímáním“ (param pratjaśam), se vztahuje Pataňdžaliho definice samádhi v sůtře III, 3. S. Dasgupta připomíná, že věc v tomto stadiu meditace již vlastně ani nemůže být objektem „mého“ vědomí, protože vědomí je zcela zbavené pojmů jako „já“ či „moje“ a stává se jedním s objektem samotným.¹⁰¹ Jedná se o úplně jinou úroveň poznání, než jaká je typická pro normální vědomí a zkušenost. Poznání, získané jóginem na této úrovni, je přímým patřením (darśana), není ovlivněno (asankírna) žádnými jinými myšlenkami či poznatky (Vjásabhāṣya I, 43), je nekonceptuální.¹⁰² Je to proto, jak praví sůtra I, 43, že paměť, v níž se tyto poznatky uchovávají, je pročištěna (smṛtipariśuddhau): věc tu stojí sama o sobě bez jakýchkoli vztahů a suvislostí, jógin má do ní přímý vzhled.

Další dva stavy lze vysvětlit stejně s tím rozdílem, že předmětem meditace je zde již nikoli „hrubý“ (sthūla) prvek, ale jemná (sūkṣma) substance (I, 44). Pod ní si lze představit pět smyslů, mysl (jako šestý smysl), tanmātry, tedy „jemné prvky“, z nichž je (v sánkhja-

¹⁰¹ S. Dasgupta, s. 151.

¹⁰² Srov. Bryant, s. 146.

jógové ontologii) vytvořen hrubohmotný svět (zvuk, dotek, tvar, chuť, vůně), a nakonec nejjemnější tattvy, jimiž jsou buddhi, ahankára a samotná prakrti (alīṅga, I, 45).¹⁰³ Velmi instruktivní je v této souvislosti Vjásův komentář, který říká, že jemným objektem (sūkṣmā viśaya) např. atomu země (pārthivasyāṇu) je tanmātra pachu (gandhatanmātra), atomu vody tanmātra chuti atd.¹⁰⁴ Jestliže tedy byla jóginova meditace ve stadiu vitarky na úrovni atomů, proniká nyní (ve vičāre) k „infra-atomům“ (abychom si vypůjčili Dasguptův výraz), energetickým potenciálům hmoty, tedy o úroveň níž. Ani tam se však nezastaví. Nechme zase promluvit Vjásu: „jemným objektem“, tedy substrátem, z něhož jsou složeny tanmātry, je ahankára. I ta má ale jemnější úroveň, a tou je „lingamātra“, již je zde (stejně jako v sūtre II, 19) evidentně míněna buddhi (mahat).¹⁰⁵ Ještě jemnější úrovní je alīṅga, tedy prakrti sama (ve své nerozlišené podobě jako pradhāna). Nad ní již není jemnějšího nic: na cālīṅgāt paraṅ sūkṣmam asti. Až potud se tedy může jógin ve svém kontemplativním ponoru (samādhi) dostat. Samozřejmě, puruša je také „jemný“, konstatuje Vjása. Ale jeho „jemnost“ je úplně jiného řádu, nesrovnatelná s rozdílem jemnosti mezi lingou a alīṅgou.¹⁰⁶ Jinými slovy, nelze proniknout do hlubší úrovně, než je pradhāna. Je tomu tak i proto, pokračuje ve scholastickém tónu komentátor, že puruša není materiální příčinou lingy (což platilo o předchozích stádiích, a proto bylo možné zvládnutím koncentrace na jednotlivé tattvy proniknout k jejich materiální příčině, tedy hlouběji do jejich vlastní struktury). Puruša však není jakousi hlubší úrovní prakrti, je zcela jiný: není materiální, nýbrž finální příčinou (hetu) prakrti.¹⁰⁷ Teprve v asampradžñātě, až je prakrti veskrze „prozkoumána“ meditací, je objektem purušova vědomí on sám, zcela zproštěn jakékoli asociace s prakrti. Ale o tom až níže. Nyní zůstáváme na úrovni sampradžñāty, a ta může mít za svůj objekt pouze prakrti, třeba by jí byla i ta nejjemnější tattva.

Třetím stadiem je savičára, jež spočívá v koncentraci na jemný předmět, při níž trvá vědomí časoprostorových kategorií (dēśakāla).¹⁰⁸ Je to vlastně průnik do hloubky či struktury hmoty, protože jógin již neulpívá na vnější stránce předmětů, ale vstupuje hlouběji do jejich přirozenosti, tvořené právě z „jemných“ tanmāter (bhūtasūkṣma), které jsou pro běžné oko

¹⁰³ Srov. také Vācaspatiho komentář (Tattvavaiśarādī) k I, 17.

¹⁰⁴ Komentáře k Jógasútrám pracují často s konceptem atomů (vypracovaném zejména v njāji a vaiśeṣice). Není však přitom zřejmé, zda by se i sám Patañďžali k tomuto konceptu přihlásil. Ortodoxní sánkhja například atomismus odmítala, srov. anonymní komentář Juktidīpikā k SK 15.

¹⁰⁵ S tím souhlasí i Vācaspati v komentáři k tomuto místu.

¹⁰⁶ Srov. Vjásabhāṣja I, 45: yathā liṅgāt param alīṅgasya saukṣmyaṁ na caivaṁ puruṣasya.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž: liṅgasyānvayikāraṁ aṁ puruṣo na bhavati, hetus tu bhavātīti. S tím srov. SK 31: puruṣārtha eva hetuḥ.

¹⁰⁸ Srov. Vjásabhāṣja I, 44.

nepatrné. Předmět se jeví rozjímající mysli kupříkladu jako konglomerát jemných prvků chutě, tvaru a vůně. Tato jemná podoba hmoty pak vede meditujícího dál – až k ahankáře a prakti. V podstatě je tento stav velmi podobný a analogický savitarce, rozdíl je pouze v odlišném charakteru předmětu (višaja). Avšak i tanmátra, o niž jógin rozjímá v savičáře (lépe řečeno: jež se stává předmětem jeho zkušenosti), je omezena na konkrétní „hrubý“ předmět, jehož je součástí a který se nalézá na daném místě v daném čase. Je zde uvědomován její vlastní charakter a nahlížen i akt jejího poznání.¹⁰⁹

Teprve když dojde k trvalému sjednocení mysli s jemnohmotným či mentálním objektem, takže se zruší veškeré koncepty a asociace času, prostoru a kauzality, je dosaženo stavu nirvičáry. Podobně jako v nirvitarce zmizí predikativní vztahy, mysl se přizpůsobí subtilní povaze věci, na níž je koncentrovaná, zastaví se a splyne s ní vjedno. Toto splynutí označuje M. Eliade za „skutečný ponor do samé podstaty tohoto světa“.¹¹⁰ Když se mysl jógina soustředí nikoli pouze na „jemnou“ (vnitřní) povahu daného objektu, ale je s to transcendovat prostor a čas a nahlédnout, že tyto subtilní složky (tanmátry) jsou vskutku univerzáliemi a že prostupují vším a všude, pak meditující vstoupil do stavu nirvičáry. Předmět meditace se tak jakoby rozplyne pod vlivem rozjímání a jógin nyní zakouší vibrující jemné energie, které věčně pronikají veškerým bytím.¹¹¹

Zároveň si můžeme povšimnout, že jóginova duchovní cesta, jak jsme ji zde popsali, je vlastně jakýmsi opakem „stvoření“ či „stvořením naruby“. Vždyť zatímco stvoření je podle sánkhji vlastně rozvinutím původní (a věčné) nerozlišené prakti – pradhány, jógin ve své meditaci právě naopak odhaluje stále hlubší úrovně bytí, proniká do struktury prakti takříkajíc „proti proudu“, nechává za sebou hrubohmotné tamasické a radžasické tattvy, až nakonec dospívá k sattvické buddhi (mahatu) a pak definitivně i k pradháně samé. Zatímco při „stvoření“ vše emanuje z buddhi až k „našemu“ viditelnému světu, jógin se naopak od tohoto světa odvrací a aby ho překonal, dochází zpět k jeho původu a zdroji, neboť podle jógy se pouze takto může identifikovat s purušou. Pouze dojde-li až k nejjednodušší úrovni prakti, může ji opustit a ztotožnit se se svým pravým Já.

Hariharánanda Áraṇja popisuje čtyři stupně meditace v samádhi na příkladu slunce coby předmětu této meditace.¹¹² V savitarce je kontemplace o slunci coby hrubém objektu doprovázena koncepty, jako jsou např. vlastnosti slunce, jeho vzdálenost atp. Nirvitarká

¹⁰⁹ Srov. Vjásabhášja I, 44: *evaṃ svarūpaṃ hi tad bhūtasūkṣmā mam etenaiva svarūpeṇāmbanī bhūtam eva samādhiprajñā svarūpam uparañjayati.*

¹¹⁰ Srov. Eliade, s. 74.

¹¹¹ Srov. Bryant, s. 151 n.

¹¹² Hariharānanda Āraṇya, s. 100 n.

samápatti představuje stupeň, kdy je uvědomována pouze svítivost slunce. Medituje-li jógin pouze o této záři a vyloučí-li ze své pozornosti všechny ostatní vlastnosti slunce, a to natolik, že nakonec zapomene i na sebe sama, dospěl do stadia nirvitarky. Je to to nejvyšší poznání, pokud jde o hrubohmotné objekty. Všechny věci jsou totiž nazírány v této záři jako pouhé kombinace jemných elementů – tanmáter. Savičára-samádhi se dostaví, když jógin postihne subtilnější stav sluneční záře a se zklidněnou myslí se zaměří na tanmátru světla, přičemž toto poznání je podmíněno kategoriemi času a prostoru. Jinými slovy, tato tanmátra je nahlížena v souvislosti se současnou polohou slunce. Jakmile však člověk zří pouhou monádu světla zbavenou všech vlastností a vztahů a mysl je naplněna pouze tímto objektem, tomuto stavu se říká nirvičára-samádhi; ve vědomí se nalézá pouze všudypřítomné věčné světlo.

Jak už bylo zmíněno, tyto čtyři etapy sampradžňáty se rovněž nazývají sabídža-samádhi („samádhi se semenem“, I, 46), protože jejich podkladem („semenem“, bídža) je nějaká vnější věc (bahir vastu).¹¹³ Zároveň se v těchto úrovních vytvářejí a ukládají sanskáry – „semena“ či „zárodky“ budoucích činností mysli, neboť každý vnímaný objekt zanechává v mysli sanskáru. Až ve stavu asampradžňáty, který se též označuje jako nirbídža-samádhi, dochází k definitivní eliminaci sanskár. Ještě než k tomu dojde, uvádí Pataňdžali v souvislosti s nirvičárou pár poznámek.

V nirvičáře nabývá jógin „vnitřní jasnosti“ (adhjátma-prasáda, I, 47), tedy jasnozřivého poznání-vhledu (pradžňá), protože v jeho čitě zcela převládla sattva, jejíž trestí je jasnost a klid. Je to poznání „nesoucí pravdu“ (rtambhará, I, 48), ježto jógin tu zří celý svět a jeho jednotlivé součásti, jak opravdu jsou ve své nejhlubší podstatě, či slovy Šankary, „jak se vskutku věci mají“.¹¹⁴ Věci jsou nahlíženy bezprostředně zcela mimo jakékoli abstraktní koncepty, obsahem poznání je totiž konkrétní jednotlivina (višéša, I, 49). Tato pradžňá nemá nic společného s běžným smyslovým poznáváním ani s logickou dedukcí (anumāna), jelikož ty se týkají obecných kategorií, ne věcí *per se* (bhūtārtha).¹¹⁵ Vjása jasně trvá na tom, že se jedná o mystickou zkušenost: světlo poznání (pradžňá-álóka) náhle vytryskne (sphuta) v mysli jógina bez jakékoli logické návaznosti a souvislosti, která je běžná v normálním procesu poznávání:¹¹⁶ jde vlastně doslova o „vytržení“, neboť mysl meditujícího je vskutku vytržena z obvyklého fungování. Toto poznání je v sútře I, 47 přirovnáno k jasné podzimní obloze, typické pro severní Indii: je zde totiž použito pojmu vaišárádja (nirvicāravaišāradye).¹¹⁷ Jak

¹¹³ Srov. Vjásabhášja I, 46.

¹¹⁴ Srov. Jógasútrabhášjavivarana I, 47: „tathā hi yathāvastu jānāti“.

¹¹⁵ Srov. Vjásabhášja I, 47.

¹¹⁶ Srov. tamtéž: bhūtārthaviśayaḥ kramānanurodhī sphuṭaḥ prajñālokaḥ.

¹¹⁷ Srov. Feuerstein, s. 92.

poněkud poeticky uvádí Vjása, vaišaradja zde znamená „čirý a stálý tok zářivé sattvické mysli (buddhi), z níž byla odstraněna všechna pokrývající nečistota a poskvna a jemuž v plynutí nebrání radžas a tamas“.¹¹⁸ Poznání v tomto stadiu tedy není zakaleno ničím, je jako průzračný proud bystřiny či jako projasněné nebe bez mraků. Je to osvobozující (táraka) vhled (III, 54), neboť převádí (tárajati) člověka „z oceánu fenomenální existence k nepodmíněnému“.¹¹⁹ Nechme ještě jednou zaznít Vjásova slova, který v této souvislosti cituje verš osvětlující stav člověka, jenž dosáhl tohoto stupně samádhi: „Jako člověk, který stojí na útesu, hledí na lidi dole na zemi, tak moudrý, když se pozvedl k vrcholu poznání, sám již strast neznaje, shlíží na všechny ztrápené“.¹²⁰

Jóga konstatuje (I, 7), že validní poznání lze nabýt třemi způsoby: smyslovým vnímáním (pratyakša), dedukcí (anumāna) a svědectvím (āgama), jímž je myšleno zejména šruti – posvátné zjevení.¹²¹ Sútra I, 49 však upozorňuje, že gnostické poznání (pradžňá), které je výsledkem nirvičáry, je jiného charakteru a odlišné od zmíněných tří typů, neboť se netýká univerzálií – obecných kategorií a pojmů, ale vztahuje se k věci o sobě – k doslova kantovské *Ding an sich*. Indická filosofická tradice (obzvláště njája) nazývá tuto konkrétní věc o sobě, jak už jsme výše uvedli, višéša, což lze přeložit jako „odlišnost“, neboť višéša je v pravém slova smyslu to, co odlišuje jednotliviny (nikoli rody) od sebe navzájem, specifikum konkrétní věci.¹²² Jóga prohlašuje, že jógin, který dosáhl této mystické pradžni, je s to nahlédnout do intimní povahy této jednotliviny, poznat ji v její specifičnosti, což prostředky běžného (smyslového) poznání či logiky nelze. Vjása upřesňuje, že běžným poznáváním (lókapratyakséna) není možno zachytit (na grahanam asti) onu jemnou, skrytou, vzdálenou věc. Z toho však nevyplývá, že neexistuje, ale lze ji nahlédnout pouze v samádhi.¹²³ Co to znamená? Podle sánkhja-jógové ontologie vycházejí všechny věci z jednoho společného substrátu, jímž je prakrti, která se dále rozvíjí a rozrůžňuje. Prvními stupni této samoevoluce prakrti jsou sattvická buddhi a ahankára a teprve z nich se odvozují radžasické a tamasické

¹¹⁸ Vjásabhášja I, 47: „aśuddhyāvaraṃ amalāpetasya prakāśātmano buddhisattvasya rajastamobhyāṃ anabhibhūtaṃ svacchaṃ sthitipravāho vaiśaradyam“.

¹¹⁹ Srov. Feuerstein, s. 95.

¹²⁰ Vjásabhášja I, 47: „prajñāprāsādam āruhya aśocyaṃ śocato janān bhūmiṃ hān iva śailasthaṃ sarvān prājño 'nupaśyati“.

¹²¹ Srov. SK 4.

¹²² Feuerstein (s. 93) interpretuje tuto sūtru jinak: pojmu višéša-arthatva nerozumí tak, že toto intuitivně-zkušenostní poznání (pradžňá) má zvláštní *předmět*, a že tímto předmětem je konkrétní jednotlivina (jak je tato sūtra interpretována zde a jak ji také chápe Vjása a jiní), nýbrž tak, že tato pradžňá má specifický *účel* (particular purposefulness), jiný než je účel ostatních typů poznání (smyslové vnímání, logika a svědectví). Tímto účelem je vysvobození.

¹²³ Srov. Vjásabhášja I, 49: „na cāśya sūkṣmavyavahitaviprakāśasya vastuno lokapratyakṣeṇa grahaṇam asti. na cāśya viśeṣasyāpramāṇakasyābhāvo 'stīti. samādhiprajñānirgrāhya eva sa viśeṣo bhavati“.

tattvy, jež jsou pak stavebními kameny hrubohmotného světa. Když jógin dosáhne toho, že jeho mysl se očistí od těchto dvou gun a převládne v ní sattva, získá tím vlastně přístup do jakési jemné substrukтуры kosmu, do společného substrátu všech věcí, který je stejné přirozenosti jako jeho vlastní buddhi či čitta, ježto veškeré bytí ve svém důsledku vystupuje podle sánkhji vlastně z buddhi. Jóginovo vědomí na této úrovni je tak s to proniknout do vnitřní povahy a podstaty veškerenstva, do jemného „matrixu“ všeho. Meditující tudíž nabývá vševědoucnosti, přímé zkušenosti s hlubokou strukturou bytí.¹²⁴ Alespoň to tvrdí sůtra III, 54. Vidžñānabhikṣu jde až tak daleko, že ve svém komentáři Jógavārttika k této sůtre tvrdí, že vnímání jógina je v tomto stadiu s to postřehnout rozdíl mezi jednotlivými atomy.¹²⁵

Sanskára, vzniklá v nirvičāre z tohoto „pravdu nesoucího“ vhladu (rtambharā pradṣṇā), „zablokuje“ a eliminuje všechny ostatní sanskáry (I, 50), takže v čittě pak zůstává už jen jediný vjem – blahodárná sanskára vhladu, jež se „znovu a znovu reprodukuje“ v mysli jógina (Vjāsabhāṣja I, 50: *navo nava saṃskārāṣayo jāyate*). Jedinou „činností“, do níž je nyní mysl zcela zabrána, je právě toto intuitivní rozlišující poznání,¹²⁶ žádné vrtti již vzniknout nemohou – nemají totiž (po odstranění všech ostatních sanskár), z čeho by vyvstaly.

Vjāsuv komentář (I, 50) popisuje celý proces takto: potlačení sanskár vede k odstranění obsahů myšlení (pratjaja), to má za následek samādhi, z něhož prýští pradṣṇā; z té zase vzniká sanskára. Ovšem sanskára vyvstává z pradṣṇi, jež také eliminuje všechny ostatní latentní záznamy vjemů, způsobuje (na rozdíl od ostatních sanskár) ustání činnosti čitty, nikoli její aktivaci. Je to proto, jak dále upřesňuje komentátor, že jakmile se dostaví vivēka-khjáti (jasné rozlišující poznání mezi čittou a puruṣou), „pohyb“ čitty se zastaví.¹²⁷

Doplnění a další vysvětlení lze nalézt ve Vācaspatiho komentáři. K tomuto místu se tu uvádí důležitá poznámka, že funkce čitty je dvojí: jednak požití ze smyslových údajů, jednak rozlišující poznání. Avšak mysl, z níž byly veškeré ostatní sanskáry vykořeněny působením vjemu z pradṣṇi, má už pouze jediný úkol, a tím je vivēka-khjáti – nahlédnutí a rozeznání radikální odlišnosti čitty a puruṣi,¹²⁸ což je vrcholným stadiem pradṣṇi.

Řečeno metaforicky, oheň poznání spálí všechna semena v mysli jógina, takže už nemohou vzejít. Pak nastoupí stálý proud rozlišujícího poznání, který pramení z čistě sattvické povahy mysli, pročištěné pravým poznáním-vhledem, a ten je „prostředkem

¹²⁴ Srov. Bryant, s. 161.

¹²⁵ Srov. Bryant, s. 402.

¹²⁶ Srov. Vjāsabhāṣja I, 2: *sattvapuruṃ ānyatākhyātimātra*.

¹²⁷ *khyātiparyavasānaṃ hi cittaceṣṭitam iti*.

¹²⁸ Srov. Vjāsovu definici v jeho bhāṣji k II, 26: „*sattvapuruṃ ānyatāpratyayo vivekakhyātiṃ*“.

osvobození“ (hánópája, II, 26).¹²⁹ Právě díky sattvické čistotě mysli je možné nahlédnout rozdíl mezi gunami (prakrti, čittou) a čirým vědomím – purušou. Toto rozlišující zření – vrchol pradžni – je nejvyšší a nejzazší funkcí čitty. Nakonec, aby byl cíl jógy splněn, bude nutno opustit i tuto úroveň. Nestačí jen intuitivně poznat rozdíl mezi čittou a purušou, je třeba čittu zcela eliminovat. K tomu je třeba vyvinout úsilí, jemuž se říká para vairágja – dokonalá odpoutanost (I, 16; III, 50).¹³⁰

V sútře I, 17 je zmínka o dalších dvou stupních sampradžňáty: kromě vitarky a vičáry, které (jak jsme viděli) jsou v sútrách I, 42-44 dále rozděleny na savitarku, nirvitarku, savičáru a nirvičáru, jsou zde uvedeny ještě ánanda-samádhi a asmitá-samádhi. Není zcela jasné, v jaké souvislosti jsou tyto dvě úrovně k již zmíněným stupňům sampradžňáty a diskuse o tomto problému nalézáme již u starých komentátorů, kteří se neshodnou ani na tom, kolik úrovní samádhi vlastně existuje.¹³¹ Pokusme se tento problém stručně shrnout. Jisté je, že v sampradžňátě je meditace jógina soustředěna na nějaký předmět, jedná se o kontemplaci s „oporou“ (álambana, srov. I, 10; I, 38; IV, 11). Seznam možných álamban k meditaci předkládá Pataňdžali v I, 23-39. Jógin si může vybrat, nač zaměří svou pozornost během enstáze – samádhi, co mu poslouží jako „opora“ jeho kontemplace. Komentáře jsou rovněž zajedno v tom, že ve fázi vitarky je touto oporou nějaký fyzický (materiální) objekt, zatímco ve vičáře, jak jsme již viděli, sestupuje mysl meditujícího k hlubším úrovním bytí a k „jemnějším“ objektům.¹³² Co však s dalšími dvěma stadii enstatické koncentrace, s ánandou a asmitou? Co je jejich předmětem a kam je zařadit?

Váčaspati Mišra je vysvětluje tak, že každý z těchto meditačních stupňů se zaměřuje na jinou složku poznání: vitarka a vičára mají za předmět „uchopovanou“, poznávanou věc (gráhja), objektem ánanda-samádhi má být podle Váčaspatiho grahana, tedy smyslové orgány, resp. jejich funkce (prostředky „uchopování“, poznání) a nakonec v asmitě se má jógin soustředit na toho, kdo poznává (grahítr: „uchopovatel“, subjekt poznávání), takže objektem meditace je zde ahankára, která je ještě hlubší úrovní, neboť z ní vycházejí smysly.¹³³ Vzhledem k tomu, že takto pročištěná čitta (jejíž je ahankára součástí) odráží světlo puruši, tím, kdo je na tomto stupni samádhi nepřímou poznáván, je vlastně puruša coby čiré vědomí. Čitta, jež se nyní soustředila na sebe samu, si uvědomuje purušu díky jeho odrazu v sobě jako zdroj svého vědomí. Váčaspati navíc tvrdí, že stupňů sampradžňáty je osm, protože i úrovně

¹²⁹ K tomuto popisu a metafoře srov. Vjásabhášja II, 26.

¹³⁰ Srov. Váčaspati, Tattvavaišaradí I, 16. K tomuto typu odpoutanosti (neulpívání) se patrně vztahuje SK 45, kde se praví, že výsledkem vairágji je „rozpuštění v prakrti“: vairāgyāt prakṛtilayaḥ.

¹³¹ K této diskusi srov. kupř. Dasgupta, s. 153 n., Feuerstein, s. 89 nn. a Bryant, s. 153 n.

¹³² Srov. kupř. Vjásabhášja I, 17; I, 44; Váčaspati, Tattvavaišaradí I, 17 atd.

¹³³ Srov. Tattvavaišaradí I, 17: asmitāprabhavānīndriyāḥ i tenaiḥ ām asmitā sūkṣma rūpam.

ánandy a asmity rozděluje (podle vitarky a vičáry) na ánanda-samápatti, niránanda-samápatti a asmitá-samápatti a nirasmitá-samápatti, přičemž tyto stupně mají být jeden druhému nadřazené a za nejvyšší má být považována nirasmitá (nejnižším je savitarka).¹³⁴

Tomuto pojetí, byť intelektuálně přitažlivému, však z Pataňdžaliho textu nic nenapovídá. Vidžňánabhikšu, další z komentátorů, například soudí, že ánanda-samádhi nemá za předmět ani jemné úrovně bytí (jako v předchozí fázi), ani Váčaspatiho smyslové funkce, ale čisté sattvické blaho (jak na to poukazuje již samotný název ánanda): mysl se dotýká sattvické dimenze objektu meditace. Ve fázi asmity nabývá zas jógin podle Vidžňánabhikšua přímou zkušenost s Íšvarou, Bohem: *īśvaracetanatvasākātkāra*. Bhikšu také nesouhlasí s Váčaspatim ohledně počtu etap sabídži (sampradžňáty) a tvrdí, že ánanda a asmitá se již dále nedělí na dvě fáze.¹³⁵ Vychází mu tak šest, nikoli osm stupňů sampradžňáty, spolu s asampradžňátou (nirbídža-samádhi) tedy dohromady sedm stupňů samádhi. Pokud jde o počet úrovní samádhi, Bhikšuovo stanovisko je spíše v souladu s Pataňdžalim i Vjásou, z jejichž slov lze Váčaspatiho dělení vyvodit jen stěží. Na druhé straně je patrné, že Vidžňánabhikšu dodává smyslu súter silný teistický akcent.

Z moderních badatelů zmiňme Bryanta, který vidí věc tak, že ánanda a asmitá jsou fáze, jež následují po vitarce a vičáře. Bryant konstatuje, že čím kdo proniká hlouběji do struktury bytí (prakrti), tím jemnějších a vyšších stupňů samádhi dosahuje. Ánanda-samádhi se tak má týkat meditativního poznání čitty (obzvláště její „součásti“ ahankáry), během něhož jógin zakouší sattvickou blaženost vlastní této úrovni prakrti. Zatímco v nirvičáře pronikl k tanmátrám, sestupuje v ánandě do ještě jemnějších „pater“ praktické struktury. Asmitá-samádhi nastává podle amerického badatele, když se v mysli jógina zrodí meditativní poznání buddhi, tattvy, z níž, jak učí sánkhjová ontologie, vzchází veškerenstvo. Jeho vlastní intelekt (buddhi) je teď naplněn pouze vědomím jáství (asmitá), jež je – jak víme rovněž ze sánkhji – odrazem puruši. Byla dosažena nejhlubší úroveň prakrti, již nezbývá nic, co by mohlo být intuitivně odhaleno, jediným objektem kontempace může být už jen puruša.¹³⁶

Bryant má tedy za to, že sūtra I, 45 (*sūkṣmaviśayatva cālīgaparyavasānam*), v níž je zmínka o několika úrovních jemnosti a za nejjemnější je prohlášena alinga, se vztahuje k ánandě a asmitě. S tím však nemohu souhlasit, neboť tato sūtra navazuje bezprostředně na předchozí (I, 44: *etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣmaviśayā vyākhyātā*), která říká, že „tímtéž způsobem“ (jako savitarku a nirvitarku) lze vysvětlit i savičáru a nirvičáru; rozdíl je

¹³⁴ Srov. Tattvavaiśaradī I, 46.

¹³⁵ Srov. Jógavārttika I, 46. Text jsem neměl k dispozici, takže vycházím z: Feuerstein, s. 91 a Bryant, s. 65 nn. a s. 153.

¹³⁶ Srov. Bryant, s. 155.

podle sútry v tom, že tyto dva vyšší stupně mají za předmět jemnou substanci. I, 44 se tedy jednoznačně týká vičáry, o níž je řečeno, že je sūkṣmaviṣaya (že jejím objektem je nějaká z jemných úrovní prakrti). Sútra I, 45 pak upřesňuje, co vše může být touto jemnou úrovní myšleno: odkazuje tudíž (i výrazově, což jsem zdůraznil kurzívou) bezpochyby na předchozí sútru popisující stav savičáry a nirvičáry. Další námitkou vůči tomuto pojetí je argument, že Pataňdžali sám, jak se ukazuje z textu súter I, 47-51, měl za to, že nejvyšším stupněm sampradžňáta-samádhi je nirvičára. Podle I, 48 se totiž v tomto stadiu rodí poznání (vhled) „nesoucí pravdu“ (rtambhará pradžňá) a sanskára vzniklá z tohoto vhledu zabraňuje působení jiných sanskár (I, 50). Jak by tedy bylo možné, aby došlo k ánandě a asmitě? Vždyť když je potlačena i tato poslední sanskára, následuje rovnou nirbídža-samádhi (I, 51). Zdá se, že zde není žádné místo pro další dvě stadia (ánanda a asmitá).

Podobně uvažuje i Feuerstein; podle něj nic nenavědčuje tomu, že gnostické osvícení, k němuž dochází ve stavu nirvičáry, by se mohlo dále rozvíjet.¹³⁷ Na druhé straně tentýž badatel není s to vysvětlit, co si počít s ánandou a asmitou a kam je zařadit a s podivem dokonce uvádí, že v Jógasútrách není zmínka o těchto dvou stadiích, která by mohla opodstatnit pozdější spekulace komentátorů (*sic!*).¹³⁸ Nenavrhne ale žádný jiný model. Připomeňme, že v II, 27 je sice zmíněna „sedmidílná pradžňá“ (saptadhā prajñā), ta ale nemůže být brána jako potvrzení pro Vidžňánabhikšuv model sedmero druhů samádhi (z nichž sedmé je identické s asampradžňátou), neboť pradžňá je coby funkce buddhi na úrovni sampradžňáty; v asampradžňátě, která již odpovídá kaivalji, je i pradžňá eliminována.

Nejlépe tedy zřejmě uděláme, necháme-li tuto složitou otázku stranou a vzdáme-li se pokusů o nalezení „interpretačního smíření“ mezi sútrou I, 17 a sútrami I, 42-51. Tato nesrovnalost, kterou zde ponecháme nevyřešenou, svědčí podle mého soudu o různých vrstvách a tradicích, jež Pataňdžali zkompiloval do jednoho kompendia, aniž by je nutně uvedl v soulad. S podobným jevem jsme se setkali již v případě krijá-jógy, kde jsme si povšimli, že její složky jsou zahrnuty ve druhém „údu“ aštángy – v nijamě. Ani v tomto případě nedošlo tedy k propojení nauk různých jógových „škol“. Za povšimnutí stojí už jen fakt, že zatímco v I, 17 je řeč o sampradžňátě, v I, 46 hovoří Pataňdžali o sabídža-samádhi. Komentátoři, jejichž úmyslem bylo vyložit sútry koherentně, tyto pojmy samozřejmě ztotožňují (stejně jako ztotožňují asampradžňátu s nirbídžou a s kaivaljou), my však můžeme považovat fakt terminologické odlišnosti za svědectví o různých vrstvách v Pataňdžaliho díle.

¹³⁷ Srov. Feuerstein, s. 92.

¹³⁸ Srov. tamtéž, s. 89.

Každopádně, když je potlačena (dosl. „je v niródze“) i sanskára intuitivního poznání (pradžni), nastává nirbídža-samádhi (I, 51). Je-li již vše uvedeno do niródhy (sarvaniródha), mysl (čitta či buddhi) je tím v podstatě zcela vyprázdněna, tzn. bez jakéhokoli předmětu či lépe řečeno bez smyslového a intelektuálního obsahu.¹³⁹ Dokud byla naplněna pradžnou, měla sattvickou, takřka průhlednou přirozenost; jenomže i sattva je guna, a byť je nejčistší a nejjemnější, je součástí prakrti.¹⁴⁰ Čitta rovněž setrvala v činnosti, jíž bylo právě (rozlišující) poznání: zůstávala tudíž „v provozu“ jako jakýsi „orgán“ pradžni, čímž vlastně zabraňovala plné emancipaci (mysl měla stále svůj úkol:¹⁴¹ vivéka-khjāti), protože v ní působila sanskára pradžni. Nyní, po odpoutání se i od čisté a blažené sattvy, je však i tato poslední sanskára zastavena („v niródze“). Tento stav, jenž je výsledkem již zmíněné „vyšší“ vairágji (I, 16; III, 50), se nazývá i sanskára-šéša („se zbytkem sanskár“, I, 18): v čittě ještě zůstává sanskára intuitivního vhledu, ale je neaktivní, „vypnuta“.¹⁴² Jak píše Feuerstein, po postupném důsledném vyprazdňování mysli vědomí nakonec zkolabuje a „imploduje“ do sebe.¹⁴³ Mysl se jeví, „jako by nebyla“ (abhāvaprapta iva).¹⁴⁴

Tím se vlastně dostáváme na začátek, kde bylo konstatováno, že cílem jógy je niródha – „úplné zastavení psychomentální činnosti“.¹⁴⁵ Cíl je tedy konečně splněn: čitta je naprosto zproštěna své aktivity, obě její funkce byly ukončeny, její úkol (jako nástroje rozlišujícího poznání) je uskutečněn – purušārtha je završena. Čitta je v této chvíli naplněna „přímou a absolutní intuicí bytí“,¹⁴⁶ protože zří pouze purušu, s nímž splývá v nerozlišeném samádhi – v asampradžňátě.¹⁴⁷ Konečným důsledkem toho je, že čitta se spolu s posledními sanskárami pradžni „rozpustí“ (pravilīyate, Vjásabhášja I, 51) a stáhne zpátky do prakrti, odkud povstala,

¹³⁹ Tento stav však nelze zaměňovat s bezvědomím. Ačkoli totiž i nidrá, bezesný spánek, je také stavem, kdy je mysl nefunkční a nic nevnímá, je podle jógy tento hluboký spánek přece zvláštním druhem vrtti (I, 6; I, 10) a navíc je podmíněn tím, že tamas v mysli zcela převládne nad sattvou (i radžasem). Puruša tedy v tomto stavu nic nevnímá, neboť čitta je zcela zahalena tamasem. Jóga tudíž kromě asampradžňáty zná i jiné případy absence vědomí, ale rozhodně je neztotožňuje se samádhi. Právě naopak: upozorňuje, že cílem je získat kontrolu i nad těmito stavy (srov. Vjásabhášja I, 10).

¹⁴⁰ Srov. Vjásabhášja III, 50.

¹⁴¹ Srov. Vácaspati Mišra, Tattvavaiśaradī I, 51.

¹⁴² Sanskary totiž nemohou být podle jógy zlikvidovány, zničeny či úplně „vymazány“; lze je pouze „deaktivovat“ neboli (jak jsme viděli výše) „spálit“, což znamená že se stanou neplodnými, latentními, a nemohou tak působit vznik nových vrtti. Pak jsou jako neplodná žena, říká Vidžňánabhikšu v komentáři k II, 26, jež není s to rodit (srov. Bryant, s. 235).

¹⁴³ Srov. Feuerstein, s. 96.

¹⁴⁴ Vjásabhášja I, 18.

¹⁴⁵ Srov. Eliade, s. 81.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ Samotný výraz asampradžňáta se v *JS explicite* nikde nevyskytuje, ale pracuji s ním komentáře. Kupř. Vjása jednoznačně identifikuje stadium asampradžňáty s nirbídža-samádhi (Vjásabhášja I, 2; I, 18). Patandžali hovoří o sampradžňátě v I, 17 a v I, 18 zmiňuje „jiné“ (anya) samádhi, čímž *implicite* naznačuje, že se jedná o stav, jež pozdější komentátoři nazvou „asampradžňátou“.

a nebude se dále účastnit sansáry.¹⁴⁸ Běžné lidské vědomí bylo totiž nahrazeno něčím radikálně jiným.

Tak, jako v nirvičáře dochází k dokonalému splnutí subjektu a jemnohmotného či mentálního objektu, aniž je lze od sebe navzájem odlišit, protože se mysl se svým objektem v hluboké koncentraci vlastně identifikovala, i zde se jógin po definitivním přerušení veškerých kontaktů se světem (prakrti) i v jeho nejjemnější podobě identifikuje s purušou, k němuž se obrátil jeho duchovní zrak. A jelikož právě puruša je jeho pravou podstatou, jeho pravým, metafyzickým „Já“ (ne oním fenomenálním, psychickým, empirickým „já“, vytvářeným čittou), identifikuje se proto a splývá se sebou samým. Poté, co v nirvičáře nahlédl do skutečné podstaty světa, konečně nyní zří, kým podle jógy opravdu je on sám – čistým a nekonečným vědomím, věčnou a neměnnou přítomností.

Výše jsme uvedli, že puruša si je vědom (vnějšího i vnitřního) světa díky čittě (buddhi), resp. jejím prostřednictvím. Ta funguje jako (dovolme si tento příměr) kamera či televizní obrazovka, před níž sedí puruša – divák. To, co puruša zří, „vidí“, je čitta, v níž probíhají psychomentální procesy. Když se tyto procesy, jež reflektují dění, zastaví, puruša nahlíží pouze čistou mysl a může se v ní tudíž sám zhlédnout jako v zrcadle (či vypnuté obrazovce, máme-li pokračovat v uvedeném příměru). Puruša tedy v tomto stadiu zcela sattvické čitty vidí svůj vlastní obraz – nepřímý odraz sebe sama v čittě. Ještě stále zde tedy trvá vědomí rozdílu mezi zcela čistou čittou a purušou, jenž je pouze přítomen jako svědek. Ale ve stavu nirbídža-samádhi, kdy se mysl (po splnění svého úkolu) zcela stáhla a vzdálila z purušovy přítomnosti, nahlíží puruša – čiré světlo vědomí – sebe sama bezprostředně (bez pomoci čitty). Není už žádný jiný objekt, jehož by si mohl být vědom; jediné, co nyní „zří“ a čeho si je vědom, je přímo on sám.¹⁴⁹

Když jsou všechny sanskary zrušeny a vědomí rozdílnosti mezi purušou a prakrti již nemá (po odstranění čitty – orgánu lidského vědomí) žádné opodstatnění, puruša „spocívá v sobě a je tudíž nazýván čistým, odloučeným a svobodným“ (Vjásabhášja I, 51).¹⁵⁰ To je kaivalja (III, 50) – stav „odloučení“, opak sanjógy (virtuálního „spojení“) puruši a prakrti. Vždyť poté, co byla čitta pročištěna, vyprázdněna a rozpuštěna v prakrti, je puruša již zcela „sám“, veškerá

¹⁴⁸ Jak to?, ptá se Vjása ve svém komentáři k IV, 30, a odpovídá: yasmād viparyayo bhavasya kāraṇam, neboť příčinou existence (sansáry) je omyl (nevědomost). Je-li dosaženo pravdy v rozlišujícím poznání, sansára ustává.

¹⁴⁹ Srov. také Bryant, s. 165.

¹⁵⁰ Dodejme: taková je a vždy byla jeho skutečná přirozenost, ale nebyla tak nahlížena vinou záměny puruši s čittou.

dualita je překonána, strast je definitivně odstraněna, pouta existence jsou zlomena.¹⁵¹ Jógín již dosáhl asampradžňáty, stává se džívanmuktou – osvobozeným zaživa, kévalinem („odloučeným“, tím, jenž dosáhl kaivalji) a nabývá tím blaženosti, již nelze popsat.¹⁵² Je to úplné a konečné překonání a zrušení všech limitů – vědomí, jež má emancipovaný puruša, je nekonečné jak místně, tak časově. Separace puruši od prakrti je paradoxně definitivní; paradoxně proto, že ač je jejich „vzájemný kontakt“, založený na asociaci (sanjóga), bez počátku, může být ukončen – a tím koncem je právě kaivalja.¹⁵³

Dodejme jen, že v IV, 29 je zmíněna ještě dharmamégha-samádhi. Je však opět velmi obtížné určit, k jakému stadiu enstáze se toto pojmenování vztahuje, zda koresponduje s některou z již uvedených fází, nebo je samostatnou etapou samádhi. Této poněkud technické a složité otázky se zde věnovat nebudeme.¹⁵⁴ Přistoupíme totiž k jinému a mnohem zajímavějšímu tématu.

¹⁵¹ Vjásabhášja I, 16 vkládá jógínovi po dosažení vysvobození do úst tato slova: „Čeho bylo třeba dosáhnout, toho bylo dosaženo, kléši, jež měly být zničeny, byly zničeny, koloběh zrození s pevně propojenými spoji byl přetřen“ (prāptaṁ prāpaṁīyaṁ kṁṁāṁ kṁṁetavyāṁ kleśāṁ chinnaṁ śliṁṁaparvā bhavaśaṁkramaṁ).

¹⁵² Už to není ona sattvická blaženost, která doprovází stav nirvičáry; ta je totiž stále na úrovni prakrti. Zde máme do činění s blahem „čirého ducha“ – puruši.

¹⁵³ Zde samozřejmě může nastat pochybnost, zda k tomuto definitivnímu vysvobození či emancipaci dochází až po (fyzické) smrti, nebo zdali je možné zůstat v těle i po dosažení asampradžňáty. Jóga trvá na tom, že se lze tohoto stavu dobrat v těle, zaživa. Džívanmukta stále disponuje praktickou čittou, ale není jí již jakkoli poután a může, kdykoli chce, vstoupit do asampradžňáty. Ačkoli je stále naživu, již nepodléhá sansáre. Nevytváří již další karmu, žije ale dotud, dokud se nevyčerpá karma nahromaděná za jeho současného života a v předchozích zrozeních přesně v souladu s tím, co říká Sāṅkhjakārikā 67, když přirovnává život vysvobozeného k hrnčířskému kolu (srov. výše). Vjása praví ve své bhášji k IV, 30, že moudrý, poté co byly eliminovány jeho kléši a karma, byť je stále živ, je osvobozen (kleśakarmanivṁtau jīvaṁ eva vidvān vimukto bhavati), o takovém nikdo nikdy neslyšel, že by se vrátil do sansáry: už se nikdy nezrodí (na hi kṁṁaviparyayaṁ kaścit kenacit kvacij jāto dṁśyata iti). Srov. též Bryant, s. 239 a 452 n.

¹⁵⁴ Diskusi k tomuto problému lze nalézt kupř. zde: Dasgupta, s. 117 n., Feuerstein, s. 98-101, Bryant, s. 451 n. V zásadě lze říci, že pohledy interpretů (klasických i moderních) se dělí do tří skupin: dharmamégha je buď synonymem asampradžňáty, nebo je její nejvyšší formou a tudíž nejdokonalejším typem enstázy, anebo je stadiem, které asampradžňátě předchází (nejvyšší stadium vivéky těsně před vstupem do nirbídži). Vjása v komentáři k IV, 29 konstatuje, že tento stav odpovídá situaci, kdy byla odstraněna dokonce i semena sanskár, a v myslí jógina tak nemohou vyvstat naprosto žádné myšlenky (ideje, pratjaja): saṁskārabhjakṁayān nāśya pratyayāntarāṁy utpadyante tadāśya dharmamegho nāma samādhir bhavati. Z toho se zdá, že dharmamégha by byla finálním stadiem asampradžňáty, což by mohlo vyplývat i ze sūtry IV, 30, která tvrdí, že výsledkem tohoto samádhi je eliminace (nirvrtti) kléši i karmy. Vācaspati Miśra (ve svém komentáři Tattvavaiśaradī k I, 18) zastává spíše postoj, že dharmamégha je příčinou nirbídži – stadia s pouze latentními sanskármi – a tedy že jí přímo předchází a vede k ní, neboť je sama fází bez ālambany (svarūpapratīṁṁhaṁ san nirālambanaṁ saṁskāramātraśeṁasya nirālambanasya samādheṁkāraṇam upapadyate sārūpyād iti). Podobně i v Tattvavaiśaradī I, 16 si Vācaspati stojí za tím, že dharmamégha-samādhí odpovídá stavu, kdy mysl dosáhla naprosté sattvické čistoty a vivéka je „v plném proudu“, tedy je vrcholem pradžni těsně před přechodem k nirbídži. Tohoto názoru, byť z jiného titulu, je i Dasgupta (l.c.). Feuerstein naopak souhlasí s Vjásou. Na druhé straně však Vjása v komentáři k I, 2 zmiňuje rovněž dharmaméghu a její pojetí tam se spíše blíží k Vācaspatiho hodnocení. Podle Vidžñānabhikṣua je dharmamégha stavem džívanmukty (jīvanmuktāvasthā, srov. Bryant, s. 451). Je zajisté na místě upozornit, že před Patañdžalim se tento výraz v žádném hinduistickém spise nevyskytuje a po něm pouze jednou, zatímco je častým termínem v mahájánovém buddhismu, odkud ho autor Jógasūter (resp. IV. knihy, má-li jiného autora než předchozí tři) s největší pravděpodobností převzal. Dharmaméghabhūmi je totiž v mahájánové literatuře posledním, desátým stupněm bóddhisattvovy stezky (Srov. Feuerstein, s. 101; Bryant, s. 452).

IV. Íšvara

V dosavadním nástinu jógového systému byl záměrně vynechán jeden element, jenž tvoří jeho nedílnou součást. Je jím učení o Íšvarovi – Bohu, který je nejvyšším, svrchovaným Pánem. Je to rovněž zdaleka nejdůležitější rozdíl mezi jógou a sánkhjou coby daršanami, protože klasická sánkhja je systémem neteistickým, zatímco v Pataňdžaliho józe zaujímá Íšvara jisté místo, což z jógy činí teistickou nauku.

Cílem předchozího výkladu bylo mj. ukázat, že jóga je koherentní filosofickou soustavou i bez jakékoli doktríny o Bohu. Ještě výrazněji než v případě sánkhji je v józe patrná její soteriologická orientace, dotažená systematicky do poměrně velmi podrobných detailů. Jejím primárním cílem je „osvobození“ (individuálního) puruši (tedy intuitivní poznání jeho věčné svobody), čehož se dosahuje prostřednictvím prakrti, tedy prostředky, nalézajícími se uvnitř ní. A stejně jako sánkhja, i jóga je zcela dualistická. V oddílu o sánkhji bylo uvedeno, že v samotné prakrti působí teleologický princip (purušártha), na jehož základě je veškerá její činnost soustředěna k vysvobození puruši. Prakrti existuje, rozvíjí se a funguje, aby nezištně sloužila zájmu puruši a právě tento její charakter umožňuje (skrze poznání) emancipaci zcela nečinného puruši. Díky satkárji je prakrti rovněž sama sobě stvořitelkou, v ní samé je obsažena i příčina její existence, není potřeba postulovat jakoukoli jinou – externí causu efficiens (na způsob Boha-stvořitele), prakrti sama je tvůrčím principem. Na těchto principech spočívá striktně dualistické založení sánkhjové filosofie.

Jsou-li tedy ve světě pouze dvě (radikálně odlišné a oddělené) skutečnosti, dosahuje-li se spásy či osvobození dostupnými nástroji za pomoci meditace a askeze, jejichž vyústěním je osvobozující poznání a uznává-li se platnost karmanového zákona, na jehož základě člověk sám určuje svůj osud, kde je tu místo pro Boha?

Padla již zmínka o tom, že jednou z pěti součástí nijamy – vnitřní disciplíny, která tvoří druhou angu jógy, je íšvara-pranidhána, kontemplace o Bohu (II, 32). Vyjdeme proto z ní.

Předem uveďme, že slovo pranidhána, jež jsme zde přeložili jako kontemplace, je v Jógasútrách specifickým termínem, jež se používá právě jen v souvislosti s Bohem, Íšvarou. Jestliže ho zde pracovně překládáme jako „kontemplaci“, pak je to spíše z nedostatku jiných vhodnějších alternativ překladu. Jak jsme totiž viděli výše, jóga zná řadu dalších označení meditace či kontemplace (dhjána, dháraná, sanjama atd.). Pokud však jde o rozjímání o nejvyšším Pánovi, volí autor Jógasúter pokaždé specifický termín pranidhána. Ještě než se dostaneme k jednotlivým místům, kde je v Pataňdžaliho textu zmíněna tato teistická praktika, podíváme se na to, co nám říká etymologie slova pranidhána. Již na první pohled je zřejmé, že

toto slovo je odvozeno z kořene pra-ni-dhá (pra+ṇi+ dhā) s významy „složit“, „odložit“, ale také „obrátit svůj zrak k něčemu“. Myslím, že jako nejvhodnější se ukazuje vyjít z posledně uvedeného významu „upřít na někoho/něco (svůj zrak)“. Tento význam se vyskytuje, podíváme-li se do slovníku, v Mahábháratě, kde je nezřídka doprovázen přímým předmětem „manas“, mysl, tedy „věnovat něčemu svou pozornost“, „upřít k něčemu svou mysl“. Íšvara-pranidhána bude pak mít podle tohoto výkladu význam „upření duchovního zraku k nejvyššímu Bohu“, „upřímení své pozornosti na Boha“. Můžeme ji tedy překládat jako meditaci či kontemplaci.¹⁵⁵

V sútře I, 23 Pataňdzali říká, že asampradžnáta-samádhi lze dosáhnout rovněž meditací o Íšvarovi (Íšvara-praṇidhānād vā). Slůvko „rovněž“ (vā) je zde důležité, protože je z něj vidět, že Íšvara-pranidhána je spíše alternativou k jiným způsobům nabytí stavu nejvyšší koncentrace. Jimi jsou, jak lze vyčíst ze sútry I, 20, prostředky, jejichž postupnou aplikací dochází jógin k seberealizaci a posléze ke kaivalji. Jou to podmínky, bez nichž osvobození není možné a jež tvoří páteř náročné jógové stezky. První z pěti je šraddhá, neochvějné a jisté přesvědčení o tom, že cesta jógy vede k vytouženému cíli.¹⁵⁶ Vjása (I, 20) ji definuje jako jasnost mysli (cetasaṁ samprasādaṁ) a říká o ní, že chrání jógina jako dobrá matka (jananīva kalyāṇī) své děti. Druhou je vírja – síla v plnění svých duchovních závazků a pečlivém uskutečňování jednotlivých etap aštágy; podle II, 38 je k dosažení této síly (energie) zapotřebí zachovávat brahmačarju (celibát). Pak následuje smrti – paměť či vzpomínka, tedy podle Vácaspatiho ustavičné rozpomínání se na objekt kontemplace, dokud není nastolena stabilní ékágratá (jednobodovost) mysli. Smrti lze přeložit v tomto kontextu jako (bdělou) pozornost. Dalšími dvěma prostředky jsou – jak jinak – (sampradžnáta-)samádhi, koncentrace, jež se rodí právě z usebrané, díky smrti soustředěné mysli, a pradžňá, která je zase výsledkem sampradžnáty. Tyto jednotlivé stupně na sebe vzájemně navazují, jsou v jisté souvislosti a posloupnosti. V následující sútře (I, 21) se pak praví, že ti, kdo intenzivně postupují ve svém úsilí, mají samádhi na dosah (tīvrasaṁvegānām āsannaṁ, sc. samādhīṁ).

Jóga však, zdá se, tvrdí, že ke konečné metě, jíž je vysvobození, se lze dobrat i jinak než intenzivním vypětím v absolvování oněch pěti etap, a to Íšvara-pranidhánou. Než zodpovíme

¹⁵⁵ Nesouhlasím s Bryantovým výkladem (s. 82), který interpretuje pranidhānu ve smyslu „place oneself down, prostrate, submit“, tedy jako „devotion to God“. Uvidíme dále, proč je lepší zachovat význam meditace o Bohu, ne zbožné oddanosti.

¹⁵⁶ Srov. Vácaspati, Tattvavaiśaradí I, 20.

otázku, co je tím s největší pravděpodobností myšleno, musíme si položit jinou: kdo je to vlastně Íšvara a jaké je jeho postavení v Pataňdžaliho systému?

Na tento dotaz odpovídá sůtra I, 24: Íšvara je speciální puruša (puruša-višeša) nedotčený kléšami¹⁵⁷, konáním činů (karma), jejich důsledky (dozráním, vipáka) ani sanskárami – zárodky činů (ášaja).¹⁵⁸ Ačkoli jóga tím, že uznává Íšvaru, zavádí – ve srovnání s neteistickou sánkhjou – do svého systému nový element, přesto ničím nevystupuje z dualistické klasifikace, na níž je založena. Íšvara je totiž „jen“ určitý zvláštní druh puruši. V čem tkví jeho zvláštnost, upřesňuje právě zmíněná sůtra. Je v ní vlastně uvedeno, že Íšvara je věčně svobodný, tedy že není vázán či „dotčen“ karmanovým zákonem, nekoná žádné dobré ani špatné činy. V tom však právě spočívá vážný problém, protože tato definice se stejně tak dobře vztahuje k Íšvarovi, jako k jakémukoli jinému purušovi, o němž platí totéž. Vždyť pouze prakrti, a ne puruša, podléhá sansáře, je poutána a zproštěna pout.¹⁵⁹

Podle Vjásy (I, 24) však rozdíl mezi „běžným“ purušou a Íšvarou spočívá v tom, že přestože karmanový zákon (vipáka, ášaja atd.) působí samozřejmě na čittu, přece jsou jeho projevy vinou avidji připisovány purušovi, jako by on byl činitelem, který je vázán důsledky svých činů. Avšak Íšvara není a nikdy nebyl v takovém „vztahu“ (sanjóga) s prakrti, na jehož základě by mohlo dojít k této záměně – je totiž věčně a dokonale svobodný. Jeho status je tedy v tomto ohledu jiný než status osvobozeného puruši (kévalina), u něhož existuje *terminus a quo* osvobození. Nejedná se však o substantiální rozdílnost, ale „pouze“ o to, že Íšvara nebyl nikdy ve „styku“ s prakrti (nebyl nikdy atributivně zaměňován s jejími projevy) a právě proto může sloužit jako vzor jóginům usilujícím o odloučení od prakrti.

Jeho status se rovněž liší, jak dále říká Vjása, od postavení tzv. prakrtilínů, „těch, kdo zůstávají uvnitř prakrti.“ Jsou to osoby, které sice nemají fyzické tělo – jsou díky své předchozí jógové průpravě „beztělí“, ale v souladu se zákony prakrti se jednou budou muset do těla vrátit, nejsou totiž ještě zcela osvobozeni. Pro jejich svobodu či odloučení existuje tedy také *terminus ad quem* a v tomto ohledu nesou srovnání s Íšvarou – svrchovaným a věčně svobodným Pánem.¹⁶⁰

157 Kléš je podle Pataňdžaliho (JS II, 3) pět: avidjá (metafyzická nevědomost, nesprávné přesvědčení či mylná představa o základní povaze světa – kořen všech ostatních kléš), asmitá (záměna puruši za buddhi), rága (ulpívání, vášnivost, připoutanost k požitekům), dvéša (odpor k utrpení, bolesti), abhinivéša (touha po životě a strach před smrtí). Kléši („postižení“, „trápení“ myslí) jsou v józe – jak patrně – jakési psychické překážky, které člověka zaslepují a zabraňují mu tím ve vysvobození – tedy v poznání, že jeho pravým „Já“ je puruša. Právě kléši působí na sanskary – latentní stopy a semena karmanu, aby se v mysli (čittě) aktivovaly a vyvolaly vrtti. Jsou „kořenem karmy“ (II, 12).

158 JS I, 24: kleśakarmavipākāśayair aparāmaṇaḥ puruṣa viśeṣa īśvara.

159 Srov. SK 62: saṁsarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛti.

160 Srov. Vjāsabhāṣya I, 24: sa tu sadaiva muktaḥ sadaiveśvara iti.

Podle jógy jsou právě v takovémto postavení i bohové – dévové, kteří se nalézají ve stavu „jakoby kaivalji“¹⁶¹ a kteří jsou v sútře I, 19 označeni za „vidéhy“ (beztělé).¹⁶² Tento status se definitivnímu vysvobození podobá v tom, že ti, kdo jej díky askezi a provádění jógy dosáhli, si získali na jistý čas svobodu od tělesné formy, takže se po nějakou dobu „nevtělují“ – jsou „bez těla“ (vi-déha), ale jejich čitta nebyla pročištěna natolik, aby se rozpustila v prakrti, a proto – až se vyčerpají karmické důsledky jimi prováděné askeze a jógové praxe – bude následovat jejich návrat do sansáry. Zdá se, že tito bozi a prakrtilínové dosáhli vlastně jednu z úrovní sampradžňáty. Vjása totiž uvádí v komentáři k III, 26 čtyři skupiny bohů v satjalóce, ve třetím světě Brahmy, z nichž každá kategorie bohů je zabrána do jednoho ze čtyř druhů sampradžňáty (vitarka, vičára, ánanda, asmitá).

Jak je vidno, je to právě absolutní a věčná svoboda, jež zakládá zásadní rozdíl mezi Bohem-Íšvarou a bohy – dévy, „vnořenými do (některé z velmi jemných úrovní) prakrti“. Status těchto prakrtilínů a vidéhů je v pomyslné jógové hierarchii dokonce na nižší příčce než stav naprosto osvobozeného člověka – kévalina, který již nahlédl, že je purušou. Vždyť pouze v asampradžňátě lze dosáhnout dokonalé emancipace.

Je patrné, že tak jóga, jakož i sánkhja (SK 53, 54) zná koncept boha – částečně vysvobozené a v omezené míře svobody požívající bytosti s nadpřirozenými schopnostmi, ale nepřikládá mu význam pro osvobození a konečnou spásu člověka. V józe dokonce tito bohové nejenom že nehrají v dosažení nejvyššího samádhi pozitivní roli, ale – právě naopak – mohou se snažit odlákat jógina od definitivního vysvobození.

Zmiňuje se o tom súra III, 51, v níž se píše, že jógin by měl odmítnout pozvání od „těch, kdo mají (vyšší) postavení“ (sthánin), jimiž jsou (podle komentářů) míněny nebeské bytosti neboli (védští) bohové, protože to pro něj může mít nechtěné následky.¹⁶³ Vjása to v komentáři popisuje takto: Když si bohové povšimnou, že jógin (v originálu je bráhman), spějící již k vysvobození, dosáhl sattvické čistoty své čitty, pokoušejí ho pozváním „k svému stolu“ a nabízejí mu za odměnu půvabnou dívku, nektar, vůz létající vzduchem, strom plnící všechna přání, apsarasy a další božské radosti. Tím vším ho chtějí odvést od jeho záměru dospět k plnému osvobození. Duchovní adept kaivalji však musí rozeznat, že tyto nabídky jsou v rozporu, ba protikladu s tím, oč usiluje, a nesmí je přijmout – jinak by totiž ustrnul právě na té úrovni, kde jsou dévové, a nedošel by k definitivní métě jógy.

161 Srov. Vjásabhášja I, 19: kaivalyapadam iva.

162 Komentátoři (Vjása, Vácaspati Mišra) trvají na tom, že vidéha je označením pro boha – dévu.

163 JS III, 51: sthānyupanimantra e sa gasmayākara a punar ani aprasa gāt.

Védští bohové (Váčaspati v komentáři k citovanému místu přímo zmiňuje Indru) se v pohledu sánkhji a jógy zřetelně ocitají ve zcela podružné, ne-li zhoubné roli jakýchsi spíše outsiderů jejich soteriologického systému. Ani jedna ze dvou daršan nemá „problém“ s jejich existencí, dokonce je dokážou v rámci své klasifikace světa zařadit na jim vymezené místo, ale jelikož jsou tito dévové vnořeni do prakti, nemohou člověku v jeho snaze dobrat se nepodmíněného bytí pomoci. Jóga navíc zdůrazňuje, že „beztělí“ ke svému stavu dospěli právě prostředky jógy, ale nedošli po nastoupené cestě až do konce. Otázka, zda je ten-který systém teistický či neteistický, tedy nestojí tak, uznává-li ve svém učení boha či bohy, ale jaké místo mu připisuje, jakou úlohu mu přikládá v duchovním zápase o vysvobození. Právě proto jsem pro sánkhju zvolil označení neteistické filosofie (bohy totiž nepopírá, ale jsou – stejně jako v buddhismu – pro ni irelevantní) a vyhýbám se pojmu ateistický. Pokud jde o tyto (nižší) bohy-dévy, stejně tak činí i jóga, která je však navýsost teistickou doktrínou, protože do svého učení adoptovala Íšvaru, jehož pozice v systému je naprosto odlišná od charakteru praktilínů (vidéhů či stháninů).

Tento krátký exkurs byl důležitý právě proto, aby se objasnilo, zač Íšvaru jóga nepovažuje a tím aby bylo patrnější, kým Íšvara podle Pataňdžaliho je. Bylo objasněno, že koncept Íšvary je zcela jiného rázu než pojetí dévů, a nemá s ním co dělat. Íšvara je totiž v józe nejvyšším a jediným Bohem – eminentním Purušou „par excellence“, jehož nikdy neposkvřnil kontakt s prakti. Je proto také věčně a navěky svobodným, tedy právě v té pozici, která je cílem jógy.

Sútrou I, 25 Pataňdžali dále pokračuje v definici Íšvary. „U Íšvary je sémě vševědoucnosti na nejvyšší úrovni“, konstatuje text.¹⁶⁴ Vjása to komentuje slovy, že i naše – lidské – chápání či poznání (grahana) obsahuje toto semeno vševědoucnosti, tedy že i v něm, jakkoli je omezené, se v nějaké míře manifestuje jakási zárodečná potence k absolutnímu poznání bez hranic. Poznání může dosáhnout rozličného stupně; ten, jehož poznání je na nejvyšším možném stupni, u něhož je dosažen limit v míře rozvinutí onoho „zárodku“, je speciální puruša – Íšvara. Tato argumentace je pokusem o deduktivní „zdůvodnění“ existence Íšvary. Důležitější však je, že tak z Pataňdžaliho textu, jakož i z komentáře vyplývá, že mezi lidským poznáním a poznáním Boha – Íšvary je pouhý rozdíl stupně, míry. Íšvara prostě nemá poznání jiného druhu, jeho poznání se liší od našeho pouze kvantitativně, což velmi dobře zapadá do jeho definice v předchozí sútře: Bůh je v Pataňdžaliho józe purušou *sui generis*.¹⁶⁵

¹⁶⁴ JS I, 25: tatra niratiśayaḥ sarvajñabījam.

¹⁶⁵ Srov. Feuerstein, s. 10.

Další sůtra konstatuje, že Íšvara je mistrem (guru) všech předchozích učitelů jógy, protože není omezen časem.¹⁶⁶ Jinými slovy, dřívější mudrci a učitelé, kteří se stali autoritou v józe a dosáhli úplného osvobození, se naučili tuto metodu od Íšvary. Jak je to však možné? Tato sůtra totiž představuje nemalé dilema, které lze shrnout takto: je-li Bůh (Íšvara) zvláštním purušou a jako takový tudíž zcela pasivním, jak je možné, že se stal něčím učitelem? Neimplikuje to nějakou činnost, jíž je schopna výlučně prakrti? Tento problém nám nepomohou vyřešit komentáře, které k této otázce mlčí, není však v kontextu Pataňdžaliho nauky neřešitelný. Výrok sůtry lze interpretovat v tom smyslu, že Íšvara „učí“ veskrze pasivně samou svou podstatou, svým bytím. Íšvara tím, že je a kým je (věčně svobodným, čistým bytím-vědomím) je „učitem“ jóginů coby jejich archetypální vzor, k němuž vzhlížejí: samotný fakt jeho existence je pro jógina výzvou a úkolem.¹⁶⁷ Meditace o Bohu a jeho povaze se stává zároveň školou, v níž se má člověk, spoutaný prakrti, naučit rozeznat, že jeho pravé Já, jímž je svobodný puruša, je téže podstaty s Íšvarou, svrchovaným purušou. V tomto smyslu je Íšvara guru – mlčící a naprosto pasivní „učitel“, jenž upomíná člověka na to, že je ve své nejhlubší podstatě stejně tak nehybným a pouze přihlížejícím svědkem jako on. Eliade hovoří v této souvislosti o „metafyzické sympatii“ mezi Íšvarou a purušou a poznamenává, že osvobození je z tohoto hlediska vlastně zvláštní formou *imitatio Dei*.¹⁶⁸

V sůtre I, 27 čteme, že vyjádřením či znakem (vācaka) Íšvary je slabika óm (pranava).¹⁶⁹ K tomu Vjása připomíná, že óm není náhodným zvukem vyjadřujícím Íšvaru konvenčně, ale patří k jeho podstatě a vyplývá z ní. Text sůtry je důležitým náznakem toho, že původ konceptu Íšvary je zřejmě třeba hledat v mystických spekulacích a technikách spojených s pranavou, které jsou přítomny rovněž v některých upanišádách. Pojednáme o tom záhy.

V následující sůtre se dozvídáme, že slabiku óm je třeba odříkat a přitom meditovat o jejím významu.¹⁷⁰ Vjása upřesňuje, že smysl tohoto cvičení tkví v dosažení jednobodové (ékāgra) mysli – čitty.

Výsledným efektem íšvara-pranidhāny je dosažení (adhigama) či poznání vlastního skutečného Já – puruši (pratjak-čétana) a odstranění překážek.¹⁷¹ Tuto 29. sůtru komentuje Vjása takto: Jógin díky meditaci ó Íšvarovi dochází uzření své vlastní podstaty (svarúpa-daršana) na základě toho, že stejně tak, jako Íšvara je čirým vědomím, nezakaleným (nevědomostí a karmanovými následky), věčně svobodným (dosl. odloučeným - kévala),

166 JS I, 26: sa pūrve ām api guru kālenānavacchedāt.

167 Srov. Feuerstein, G., *The Philosophy of Classical Yoga*, s. 11 n.

168 Srov. Eliade, M., *Jóga: Nesmrtelnost a svoboda*, s. 68.

169 JS I, 27: tasya vācaka pra āva.

170 JS I, 28: tajjapas tadarthabhāvanam.

171 JS I, 29: tata pratyakcetanādhigamo 'py antarāyābhāvaś ca.

rovněž tak i on je purušou, jemuž náleží tytéž atributy. Íšvara-pranidhāna (meditace o Bohu) je tedy cestou k dosažení rozlišujícího poznání – intuitivnímu uvědomění si vlastního Já, jímž je čiré, neposkvřené vědomí, prakti netknutý puruša.

Z dosud zmíněných míst Pataňdžaliho Jógasúter je zároveň jasně vidět, že íšvara-pranidhāna tu má význam meditace o Íšvarovi – věčně svobodném a jediném Bohu, který je samým svým bytím vzorem jóginů. Především I, 29 a Vjásův komentář k této sútře jsou dostatečně přesvědčivým potvrzením toho, že íšvarapranidhāna je specifickou meditační technikou, jejímž cílem je dobrat se (prostřednictvím provádění kontemplace o Bohu) vlastního Já, a tak dospět k vysvobozujícímu poznání, jež má povahu vhledu. Také recitace posvátné slabiky óm, jež byla zmíněna v I, 27-28 v souvislosti s pranidhānou, poukazuje k tomu, že se jedná o speciální meditační techniku; tyto sútry totiž popisují, jak má být Íšvara kontemplován. Jinými slovy, recitace slabiky óm a meditace o jejím významu, tedy výběr Íšvary za álambanu – „oporu“ při rozjímání, na niž se bude mysl během sanjamy soustředit, jsou vlastně íšvara-pranidhānou. Jak vyplývá ze sútry I, 29 (a také II, 45), cílem této pranidhāny je rozeznání vlastního puruši, „dojití“ (adhigama) až k němu, tedy dosažení asampradžňáty. Nejedná se zde tedy o úctu k Bohu a jeho oslavu ve smyslu bhakti – zbožné oddanosti Bohu tak, jak sútru I, 23 vysvětluje Vjása. Vjása totiž k tomuto místu píše, že íšvara-pranidhāna je zvláštní druhem bhakti (bhaktivišéša). V bhaktické teologii však platí, že rozeznání svého puruši je spíše sekundárním a vedlejším produktem odevzdanosti Bohu, Íšvarovi. Podle višnuistické Bhágavata-purány se zbožný a oddaný ctitel Kršny touží raději vykoupat v blaženosti Boží, než setrvávat v blahu svého puruši. Smyslem bhakti je poznání Boha, ne svého Já.¹⁷² U Pataňdžaliho je tomu ale právě naopak: íšvara-pranidhāna je prostředkem k uskutečnění samádhi, seberealizace založené na nahlédnutí (vlastního) nesmrtelného duchovního principu – puruši.

Dalším místem, kde se v Pataňdžaliho textu vyskytuje Íšvara, je sútra II, 1, tedy počátek oddílu, později nazvaného sádhanapáda čili kapitola o provádění cvičení. V tomto dílu se popisuje mj. již výše popsaná aštánga, ale také specifická jógová tradice označená zde jako krijá-jóga. Jmenovaná sútra ji vymezuje takto: Krijá-jóga (jóga činnosti) je sebeovládání (askeze, tapas), svádhyája a kontemplace o Íšvarovi (íšvara-pranidhāna).¹⁷³ Jak je vidět, jedná se o složky nijamy. Pod askézí se rozumí takové jednání, které směřuje k eliminaci kléš a tím pádem vrtti, tedy disciplína a sebekontrola v myšlenkách i skutcích. Svádhyája označuje podle výkladu v komentářích především recitaci manter (jako je slabika óm) a také studium spisů

¹⁷² Srov. Bryant, s. 280.

¹⁷³ JS II, 1: tapaśsvādhyāyeśvaraprañidhānāni kriyāyogaḥ.

vedoucích k osvobození (móksášāstra). Je také teistickou praktikou, neboť – jak uvidíme níže – vede jógina k jednotě s „vybraným božstvem“ (II, 44).

Co se týče íšvara-pranidhāny, která nás zde zajímá, definuje ji Vjása (na rozdíl od I, 23 a 29) jako vzdání se (sannjāsa) plodů činů či obětování (arpana) všech skutků nejvyššímu guruovi – Bohu.¹⁷⁴ Váčaspati dokonce cituje verš z Bhagavadgíty, v němž je vyjádřena trest karmajógy (II, 47): „Máš právo pouze na činy, nikdy však na jejich plody. Plody činů nesmějí být pro tebe pohnutkou.“¹⁷⁵ Vidíme tedy, že pokud jde o krijá-jógu, interpretují komentátoři význam íšvara-pranidhāny nikoli ve smyslu rozjímání či sampradžňáty o Íšvarovi, významu, který jsme kondenzovali z předchozích sůter, nýbrž jednoznačně v duchu teologie bhaktického směru. Význam íšvara-pranidhāny se tak z meditační praktiky posunul k oddanosti Bohu, k zasvěcení všech skutků Nejvyššímu. Vidžňānabhikšu poukazuje explicitně na tento rozdíl: tvrdí, že zatímco v první knize vystupuje Íšvara v kontextu objektů meditace (a pranidhāna tak má zde význam koncentrace na jeho jméno a jeho smysl), v kontextu krijá-jógy je íšvara-pranidhāna zbožným konáním činů a jejich obětováním Bohu. Argumentuje tím, že krijá-jóga představuje druh jógy, založený více na jednání, zatímco první kniha má popisovat náročnější, usebranější cestu pro pokročilé jóginy.¹⁷⁶ Snahou komentátora bylo tedy zachovat autoritu předchozích komentátorů a podpořit jejich čtení.

Lze ale z kontextu samotných Pataňdžaliho sůter učinit nějaký závěr o významu íšvara-pranidhāny? Jednak bylo již výše na základě citovaných míst ukázáno, že íšvara-pranidhāna je meditací o Bohu, jejímž cílem je poznání individuálního puruši, jednak se v sůtre II, 2 v návaznosti na sůtru předchozí dočteme, že krijá-jóga (jejíž složkou je právě íšvara-pranidhāna) spěje k dosažení samádhi (tedy stavu nejhlubšího kontemplativního ponoru) a omezení kléš. A to je v podstatě totéž, co bylo konstatováno v sůtre I, 29, kterou ovšem i samotný Vjása vykládá ve smyslu meditace o Íšvarovi. Ať už je tomu jakkoli, význam meditace o Íšvarovi je i v sůtre II, 1 jistě přítomen. Bude tedy poctivější, zachováme-li i zde (navzdory unisono shodě všech komentátorů) význam meditace o Íšvarovi.¹⁷⁷ Je totiž zřejmé, že vysvětlení, jež vidí v íšvara-pranidhāně specifický druh bhakti (bhakti-viśéša)¹⁷⁸ ve smyslu zbožné oddanosti osobnímu Bohu, je výsledkem pozdějšího přeznačení tohoto pojmu v duchu bhaktické teologie. Zamyslíme-li se také nad celým myšlenkovým systémem Jógasůter, nemá

¹⁷⁴ Tímto způsobem ji Vjása definuje i v bhášji k II, 32 (Íšvarapranidhāna tasmin paramagurau sarvakarmārpaṁam).

¹⁷⁵ Bhagavadgíta II, 47: karmaṇyevādhikāras te mā phaleṁ kadācana mā karmaphalahetur bhūṁ.

¹⁷⁶ Srov. Bryant, s. 171

¹⁷⁷ Bryant (s. 173) naopak souhlasí s komentátory a čte zde íšvarapranidhānu jako bhaktickou metodu.

¹⁷⁸ Srov. Vjāsabhášja I, 23.

zde koncept zbožné oddanosti Bohu (bhaktijóga), jež je komentátory íšvara-pranidháně přiřknut, prakticky žádné místo, nemluvě o osobním Bohu, což je představa, již v Pataňdžaliho józe nelze na Íšvaru aplikovat.

Jóga totiž zná koncept „osobního“ boha či jakéhosi vybraného (doslova „oblíbeného“) božstva (išta-dévatá), k němuž se jógin může utíkat jako k svému patronovi a s nímž může díky svádhjáji navázat spojení (samprajóga, II, 44).¹⁷⁹ Jak upřesňuje Vjása, může se jednat o dévy, ršije či o siddhy – jóginy, kteří nabyli určitých dokonalostí. Tento koncept se tedy netýká Íšvary, věčně svobodného a nejvyššího Pána, ale zřetelně spadá do kategorie prakrtilínů a vidéhů (dévů).¹⁸⁰ Právě proto jógin, jenž se zaměří na své „oblíbené božstvo“, dosáhne pouze jednoty s ním, a nikoli osvobození ani dokonalého samádhi, což jsou plody íšvara-pranidhány, jak nás o tom (vedle I, 29) znovu ujišťuje sůtra II, 45 („íšvarapranidhána vede k dokonalosti samádhi“),¹⁸¹ která také naznačuje, že íšvara-pranidhána má význam meditace o nejvyšším Bohu.

Pataňdžaliho jóga tedy disponuje konceptem „osobního“ boha, který je konkrétním vybraným božstvem jógina a s nímž se může jógin v jistém smyslu a na jisté úrovni identifikovat, aniž by to mělo vliv na jeho konečnou spásu, avšak tento bůh nemá žádný vztah k představě Íšvary jakožto nejvyššího Boha, Pána jógy, který samým svým bytím „učí“, kterak dospět k finálnímu vysvobození (asampradžñátě).

Bhakti se může vztahovat pouze k osobnímu Bohu. Oddaná či srdečná zbožnost vůči dokonale pasivnímu purušovi je nepředstavitelná a v Pataňdžaliho systému pro ni není místo. Bhakti totiž vyžaduje mít vztah s uctívaným božstvem, projevovat mu oddanost nějakými úkony a zároveň víru, že budu svým Bohem v nějaké formě požehnán. Nic takového však nelze na Íšvaru jógy, která je mysticko-asketickým a filosofickým systémem, aplikovat. Interpretace íšvara-pranidhány ve smyslu bhakti, jak to činí komentátoři staří i někteří moderní, je z pohledu Pataňdžaliho nauky vysoce problematičná a je zřejmé, že čerpá z jiných duchovních zdrojů, jimiž jsou takřka určité bhaktické hnutí a zvláště teologie Bhagavadgíty,

¹⁷⁹ JS II, 44: svādhyañyād iññadevatāsañprayogañ.

¹⁸⁰ Bryant (s. 94 a 274) je naopak toho názoru, že išta-dévatá se vztahuje k Íšvarovi, nikoli, jak tvrdí Vjása, k nižším bohům. Vychází z toho, že svādhjája, jež vede k jednotě s vybraným božstvem, je ve Vjásově komentáři k II, 1 definována (jak jsme viděli) jako recitace slabiky óm, která je zas v sůtre I, 27 označena za vačaku (zvukové vyjádření) Íšvary. Přinejmenším ze čtyř důvodů nemohu souhlasit s jeho interpretací. 1. Dévatá je termín, který se (téměř bez výjimky vždy) používá pro nižší védská božstva. 2. Vjása v komentáři k II, 1 netvrdí, že svādhjája je recitací pranavy, ale „čistých manter“ obecně a slabiku óm uvádí pouze jako příklad takovéto mantry (v textu bhāñji je prañavāñdipavitrāñṇam japo). 3. Patandžali jasně rozlišuje mezi svādhjájou a íšvara-pranidhánou: zatímco svādhjája vede k jednotě s vybraným božstvem, výsledkem koncentrace na Íšvaru, dokonalého Purušu, je dokonalé samádhi (II, 44-45). 4. Vjása také pod išta-dévatou rozuměl menší božstva a ršije.

¹⁸¹ JS II, 45: samādhisiddhir íšvaraprañidhāñt.

kteřá předkládá bhaktijógu jakožto nejdokonalejší formu jógy: „Ze všech mužů kázně (dosl. jóginů) spatřuji nejlépe ukázněného v tom, kdo mne uctívá s vírou (śraddhā) a svým vnitřním já (antarātman) se ke mně upíná“ (VI, 47).¹⁸²

Shrneme-li dosavadní poznatky o Íšvarovi a íšvara-pranidháně, co z nich vyplývá pro nejstarší učení jógadaršany?

Jak se ukázalo, Íšvara je v józe zvláštním purušou, jehož odlišnost vůči nesčetným jiným purušům spočívá v absolutní a věčné svobodě a dokonalém poznání. Proto, a pro nic jiného, je Íšvara svrchovaným Pánem. Jakožto puruša je tento Pán veskrze nečinný, je sám (kévala – „odloučený“) ve své nejvyšší dokonalosti a v tomto smyslu je rovněž ideálním jóginem – kévalinem *par excellence*, protože svým bytím ukazuje cestu ke kaivalji všem jóginům. Třebaže jim nemůže aktivně pomáhat, je jejich mistrem či učitelem (guru), neboť k němu se jako ke svému vzoru orientuje duchovní zrak těch, kdo teprve mají být osvobozeni. Lze tudíž poukázat na to, že Íšvara je výlučně Bohem jóginů, neboť jeho „funkce“ se vyčerpává tím, že zůstává ve své pasivitě může přivést aspiranta jógy k jeho cíli. V žádném případě není stvořitelem světa, ba naopak: od prakti je veskrze odloučený; nenavazuje však ani kontakt s jinými puruši a není ani jejich stvořitelem.

Bylo dále poukázáno na to, že Íšvara nemá nic společného s dévy – bohy, jež jóga sice zná, ale připisuje jim místo uvnitř prakti, čímž jim odepírá jakoukoli účast na osvobození člověka. Přestože Íšvara – na rozdíl od dévů – může mít jistou roli ve finálním vykoupení a vystupuje v Pataňdzalio józe coby perfektní puruša, nejvyšší Mistr a dokonalý archetyp jóginů, není rozhodně Bohem v našem chápání a vznikla-li potřeba psát v jeho případě velké počáteční písmeno, bylo tomu tak pouze proto, aby byl jednoznačně odlišen od bohů – dévů, kteří jako někdejší jógini ještě nedošli plného osvobození. Íšvara je spíše, máme-li použít nějaké srovnání, typickým epikúrejským bohem¹⁸³ blaženě spočívajícím ve své dokonalé odtažitosti, absolutně bez účasti na dění ve světě a rovněž tak sloužícím jako vzor těm, jejichž cílem je osvobození od strastné existence.¹⁸⁴ Íšvara, stejně tak jako epikúrejští bohové, není Bohem, jemuž lze obětovat, modlit se k němu, prosit ho o milost; jeho bytí nás však může ustavičně upomínat na úkol, který je před námi.

182 Bhagavadgíta VI, 47: yoginām api sarve śānta madgatenāntarātmanā śraddhāvān bhajate yo māṁ sa me yuktatamo mataḥ. Srov. také XII, 2.

183 Této nápadné podobnosti si všiml již P. Deussen; srov. Feuerstein, G., *The Philosophy of Classical Yoga*, s. 13.

184 Vyjma těchto styčných bodů jsou mezi oběma koncepty zásadní rozdíly: epikúreismus neuznává purušu (neměnný duchovní princip), nepřipouští posmrtnou existenci, ale především jeho bohové mají materiální (atomičtí) povahu. Podstatným rozdílem je, že zatímco v józe se osvobozený a věčný puruša dostane prakticky na úroveň Íšvary, epikúrejec si nikdy neosvojí nesmrtnost, jež je vlastní pouze bohům. Bůh tedy v obou případech funguje jako vzor, ale archetypem je pouze v józe.

Jelikož je Íšvara Bohem pouze pro jóginy neboli pro ty, kdo si jej vyvolí za svůj ideál a v kontemplaci na něj upnou svou mysl, je nasnadě, že i íšvarapranidhána má být vysvětlena jako specifická jógová metoda pro „zasvěcené“. Jak už bylo zmíněno, jóga nezná kult, oběti, ani žádné náboženské úkony, které by mohly být považovány za projevy zbožnosti vůči osobnímu Bohu; v józe totiž nelze mít „vztah“ k Íšvarovi jako v náboženstvích, kde se Bůh nějakým způsobem zjevuje. Nic nenasvědčuje tomu, že by íšvarapranidhána u Pataňdžaliho mohla mít význam „zbožné oddanosti“ (bhakti), jak tomu chtějí pozdější komentáře. Ze súter zřetelně vyplývá, že íšvarapranidhána, která vede k dokonalému samádhi (I, 23; 29; II, 45), je meditací o Íšvarovi, tedy druhem sanjamy, při níž se mysl jógina soustředí na Íšvaru coby svůj objekt (jinými slovy, nejde o nic více a o nic méně nežli o techniku k navození pevného samádhi). Protože výsledkem sanjamy má být splynutí s objektem meditace, dochází i v tomto případě ke kontemplativnímu splynutí s Íšvarou – dokonalým, všeznalým a věčně svobodným Bohem. To je cesta, která jógina přiměje k rozpoznání vlastní podstaty. Tato metoda je tudíž, jak patrně, právem doporučována jako velmi účinná.

Jak je z dosavadního výkladu zřejmé, Íšvara může podle Jógasúter hrát ve vysvobození jistou, byť samozřejmě pasivní, roli. Sútra I, 23 tvrdí, že asampradžnáta samádhi může být (vedle pěti prostředků, vyjmenovaných v I, 20) dosaženo rovněž („vā“) íšvarapranidhánou.¹⁸⁵ Ze samotné sútry však není jasné, zda tu má částice vā význam exkluzivní disjunkce („bud’ – anebo“), disjunkce inkluzivní („A nebo B“) či dokonce konjunkce („a“, „současně“). První případ lze ovšem vzhledem ke kontextu vyloučit, protože tvrzení, že íšvarapranidhánou lze nahradit postup, ústící v ustání mentálních obsahů (virāmapratjajābhjása, I, 18) nebo snad vynechat postup, popsáný v I, 20 (5 stupňů na cestě k asampradžnáte), by bylo v přímém rozporu s celou Pataňdžaliho naukou. Stejně tak nelze mít za to, že by íšvara-pranidhána mohla nahradit abhjásu a vairágju (praxi a odpoutanost, I, 12), jak tomu chtějí někteří moderní interpreti a jak to vysvětloval také Alberuni.¹⁸⁶ Abhjása s vairágjou jsou totiž centrálními koncepty Pataňdžaliho jógy. Na druhé straně, kdyby Pataňdžali zamýšlel touto sútrou vyjádřit, že íšvarapranidhána je nezbytnou součástí cesty k vysvobození (spolu s oněmi pěti prostředky v sútře I, 20), měl k dispozici souřadnou partikuli „ca“, kterou mohl na tomto místě použít. Navíc tomu rovněž odporuje kontext. Všimněme si, jak pokračuje text Jógasúter dále: po sútře I, 23 následují již zmíněné a probírané definice Íšvary; 30. sútra pak vyjmenuje deset překážek k dosažení samádhi a následné sútry (počínaje 32. a konče 39.) uvádějí výčet technik, jimiž lze tyto překážky odstranit. Každý nově zmíněný způsob je uvozen právě

¹⁸⁵ JS I, 23: *īśvarapraṇidhānād vā*.

¹⁸⁶ Srov. Bryant, s. 86.

partikulí vā, která je zde použita celkem šestkrát. Text nenechává pochybnost o tom, že se jedná o různé možné metody překonání těchto překážek (není nutné aplikovat všechny), což je patrné zejména ze sūter 36 – 39. Autor tu uvádí výčet rozličných předmětů meditace, až nakonec končí konstatováním, že odstranění překážek lze rovněž (vā) dosíci meditací o čemkoli, co si člověk zvolí.¹⁸⁷ vā tu má prokazatelně význam inkluzivní disjunkce přesně téhož významu jako české „nebo také“. V textu jsou prostě zmíněny pouze příklady různých technik. A nejinak je tomu i v případě sūtry o ĩśvarapranidhānē: té totiž předchází již výše zmíněná 20. sūtra se seznamem pěti postupných kroků k asampradāṇātē a pak sūtra I, 21, kde je řečeno, že samādhi je blízko (āsanna) těm, kdo těchto pět kroků intenzivně aplikují; jejím přímým pokračováním je pak 23. sūtra, která na ni navazuje právě spojkou vā. Jógin tedy může zvolit intenzivní snažení a vypětí, nebo také soustředit svou mysl na ĩśvaru.¹⁸⁸ Z toho je zřetelně vidět, že ĩśvarapranidhāna – meditace o ĩśvarovi – je v Patañďžaliho pojetí jednou z alternativ, jak dospět k nejvyššímu samādhi, nikoli povinnou složkou (vā neznamena „a“, nýbrž „nebo / případně též“). Jógasūtry ji zde prostě nabízejí a doporučují jako jakýsi volitelný způsob, kterým se lze ubrat, nepředepisují ji a ponechávají na jednotlivém jógini, zdali této možnosti využije.¹⁸⁹ Je doporučována jako cesta, jíž se jde k dokonalé koncentraci, ale nikde se netvrdí, že je jediná.

S tímto výkladem, podle něhož není ĩśvarapranidhāna v józe než alternativou a fakultativní duchovní technikou, souhlasí i řada moderních odborníků na Patañďžaliho nauku. Eliade ve své studii k józe shrnuje postoj Jógasūter slovy, že ĩśvara „hraje v boji o osvobození dosti podružnou úlohu“,¹⁹⁰ ba že „představuje nový a zcela zbytečný prvek“.¹⁹¹ Larson považuje koncepci Boha v původní klasické józe za „zcela sekundární“¹⁹² a autoři Tola a Dragonettiová prohlašují ve svém komentáři k Jógasūtrám, že jde o „sekundární element, jež lze vynechat“.¹⁹³ Dodávají přitom důležitou poznámku, že posledním cílem jógina není mystická unie s Bohem, nýbrž dosažení puruṣovy kaivalji.

187 JS I, 39: yathābhimatadhyānād vā.

188 Tak tomuto místu rozumí i Vjāsa, který sūtru I, 23 uvádí touto poznámkou: „Cožpak je samādhi nejdosažitelnější (nejbližší) právě tímto způsobem? Nebo existuje také jiný prostředek, jak jej dosáhnout, či nikoliv?“ (kim etasmād evāsannatama samādhir bhavati. athāśya lābhe bhavaty anyo 'pi kaścīd upāyo na veti).

Pak je uvedeno znění sūtry: „také ĩśvara-pranidhānou“ (ĩśvarapraṇidhānād vā).

189 Také Bryant (s. 83), který jinak velmi zdůrazňuje teistické momenty v Patañďžaliho sūtrách, souhlasí s tím, že ĩśvara-pranidhāna je v I. knize Jógasūter jednoznačně nepovinnou složkou, ponechanou na vůli jednotlivého jógina.

190 Eliade, M., Jóga: Nesmrtelnost a svoboda, s. 83.

191 Ibid., s. 68.

192 Larson, G. J., Classical Sāṃkhya, s. 133.

193 Tola, F. – Dragonetti, C., The Yogasūtras of Patañjali, s. 84.

Na druhé straně však nutno přiznat, že Pataňdžali sice předkládá íšvara-pranidhānu jako fakultativní modul či jako alternativu k jiným cestám dosažení samádhi, ale jeho text nás nenechává na pochybách o tom, že ji zároveň považuje za alternativu nejlepší a nejúčinnější. K tomuto tvrzení nás opravňují tři fakta. 1. Pataňdžali uvádí Íšvaru jako první možný objekt meditace (álambanu) a až následně se rozepíše o dalších možných objektech a praktikách (počínaje I, 34). 2. Autor Jógasúter věnuje Íšvarovi zdaleka největší pozornost, definuje totiž Íšvaru ve čtyřech sútrách (I, 24-27) a vyhrazuje mu tak mnohem více prostoru než jiným meditačním předmětům a metodám. 3. Jednoznačně trvá na tom, že na rozdíl od jiných praktik vede íšvara-pranidhāna k dokonalému samádhi (I, 29; II, 1-2; II, 45). Představuje ji tak jako jistou a účinnou techniku k dosažení cíle jógy (nirbídža-samádhi, čitta-vrtti-niródha), i když íšvara-pranidhāna je pochopitelně stále na úrovni sampradžňáty. Je tomu tak proto, jak už jsme na to poukázali i výše, že Íšvara je vskutku nejvhodnějším objektem ke kontemplaci vzhledem k jeho přirozenosti. Je totiž téhož charakteru jako puruša, o jehož rozeznání v józe jde; Íšvara je, jinak řečeno, věčně a dokonale v tom stavu, po němž jógin touží. Kontemplací o něm může tedy snáze rozeznat svého purušu, poznat, že tak jako Íšvara, i on je věčným, nestvořeným a svobodným bytím. To vše potvrzuje, že se jedná o meditační techniku upřímení pozornosti na nejvyššího Boha, nikoli bhaktickou oddanost. Pouze v tomto kontextu dává důraz Jógasúter na íšvara-pranidhānu smysl.¹⁹⁴

V tomto ohledu stojí za to otázat se, zda jsou Íšvara a íšvara-pranidhāna vskutku „zcela“ sekundárními koncepty. Samozřejmě platí, že pokud zůstaneme v první knize Jógasúter, je rozjímání o Íšvarovi nabízeno jako doporučená možnost. Jak jsme ale již výše viděli, íšvara-pranidhāna je povinnou složkou jak aštāngy, tak i krijá-jógy: je jednou ze tří součástí „akčnější“ krijá-jógy (II, 1) a v aštánze tvoří nedílný bod nijamy (spolu s dalšími čtyřmi etickými imperativy, II, 32).¹⁹⁵ Ani zde tedy netvoří obzvláště prominentní požadavek, přesto je ale její role nezanedbatelná a nelze se bez ní obejít: ať už člověk zvolí postupnější, meditativnější aštāngu, nebo se vydá cestou krijá-jógy, musí (přinejmenším v určité fázi) dodržovat íšvara-pranidhānu. K dosažení vyšších stadií není sice soustředěná meditace o Íšvarovi nevyhnutelná, ale Pataňdžali ji vyloženě doporučuje jako vhodnou cestu k dokonalému samádhi.

¹⁹⁴ Bryant (zejm. s. 279 nn.) také zdůrazňuje, že Pataňdžali přikládá íšvara-pranidhāně přední místo mezi ostatními alternativami, interpretuje ji však (např. s. 82) ve smyslu bhakti.

¹⁹⁵ Bryant na několika místech (s. 84 n., 171, 254, 279) podtrhuje tuto okolnost.

V. K otázce původu Íšvary

Je-li Íšvara a íšvarapranidhána v józe spíše vedlejším konceptem a volitelnou alternativou k jiným způsobům dojít ke konečnému a definitivnímu vysvobození, pak je na místě otázka, odkud a proč se tato doktrína do Pataňdžaliho systému dostala. Řešení problému jejího původu by si vyžadovalo specifické zkoumání, zde je možno je pouze stručně nastínit.

Garbe ve své práci o sánkhjové a jógové filosofii vyslovil domněnku, podle níž jóga potřela sánkhjový ateismus a přijala nauku o Bohu proto, aby „se stala přijatelnější pro širší kruhy.“¹⁹⁶ Tím vlastně konstatoval dvojí: jednak, že jóga, vycházející ze sánkhjové filosofie a založena na ní, do svého systému „zavedla“ Boha zvenčí v podstatě v době, kdy už byla sánkhja systematicky vypracována a současně, že tak učinila z důvodu snahy přiblížit své učení bráhmanismu, resp. lidovému teistickému hnutí. Tentýž názor vyjádřil i Frauwallner, podle něhož je doktrína o Íšvarovi v Jógasútrách pouze „formálním vnějším přídatkem“.¹⁹⁷

S tímto tvrzením nelze souhlasit ze dvou důvodů. Za prvé proto, že jen stěží lze přijmout představu, že Bůh byl do jógaršany „vpašován“ zvenčí. Kupř. z textu Mahábháraty (XII. parvan, Mókšadharmas) je dostatečně zřejmé, že teismus byl józe vlastní již v jejím předklasickém stadiu a že se o této otázce vedly uvnitř sánkhja-jógové tradice živé diskuse.¹⁹⁸ Již v úvodu jsme poukázali na to, jak zásadní roli hraje Kršna coby Íšvara v józe, jak ji představuje autor Bhagavadgíty. Záhy také uvidíme, že Bůh hrál důležitou úlohu i v jógových spekulacích, zachycených v textech upanišad. Představa, že jóga převzala sánkhjou vypracovanou ontologii, do níž následně zařadila Íšvaru, je neudržitelná. Bůh do předklasické jógy rozhodně patřil.¹⁹⁹

196 GARBE, R., *Sāṃkhya und Yoga*, s. 50 („Die Yoga-Lehre hat mit der Austilgung des Atheismus aus dem ihr zu Grunde liegenden Sāṃkhya-System wahrscheinlich nichts anderes beabsichtigt als sich weiteren Kreisen annehmbarer zu machen.“).

¹⁹⁷ Srov. Frauwallner, E., *History of Indian Philosophy*, vol. I, s. 334.

198 MBh XII, 289, 3 zaznamenává námitku stoupenců jógy, adresovanou „sánkhjovým dvojzřencům“ (sāṃkhya dvijātayaḥ): anīśvaraḥ katham mucyet („jak může být vysvobozen ten, kdo neuznává Íšvaru?“). Ti zase odpovídají, že k mókši vede poznání tohoto světa a odvrácení se od smyslových objektů. Srov. LARSON, G. J., *Classical Sāṃkhya*, s. 123 nn.

¹⁹⁹ K témuž závěru dospěla i řada moderních interpretů, srov. Bryant, s. 81.

Sánkhja a jóga se patrně vyvíjely současně a paralelně z jednoho společného pramene,²⁰⁰ vedly vzájemný dialog a lišily se zejména v otázkách důležitosti askeze a disciplíny, jež zdůrazňovala jóga, charakteru vysvobozujícího poznání (bezprostřední vhléd proti poznání vzešlému ze studia světa v sánkji) a existence Boha. Až obě vykrystalizovaly do své „klasické“ podoby (Íšvarakršna a Pataňdžali), přinesly si s sebou ze svého dřívějšího stadia vedle společného základu každá sobě vlastní nauku. Nebylo by správné nahlížet na jógu pouze jako na „teistickou verzi“: není tomu tak, že jóga je mladší sestrou sánkhji, která adoptovala Íšvaru.

Druhý důvod, proč nelze s Garbeho hypotézou souhlasit, a zároveň námitka proti jeho tvrzení, tkví v příčině, proč měla podle něj jóga Íšvaru do svého učení „zavést“. Jak již bylo poznamenáno výše, nemá Íšvara Pataňdžaliho jógy nic společného s védskými bohy – dévy. Není ani bohem, kterému by bylo možné obětovat, stavět chrámy, pořádat poutě, nemá smysl modlit se k němu či uctívat ho náboženskými úkony, víra a oddanost lidí mu je *ex definitione* lhostejná. Z jeho definitivní odloučenosti rovněž tak vyplývá, že nezjevuje žádná svatá písma, nemůže vystupovat jako postava mytologie, být milostivý, aktivně jednat či odpouštět hříchy. Takovýto Bůh nemůže být bohem žádného náboženství, tedy ani bráhmanského. Lidová zbožnost a bráhmanské náboženství by si s Íšvarou jógy, s tímto Bohem asketů, nevěděly rady. Kdyby měla pátaňdžalajóga opravdu potřebu hledat nějaké styčné body s lidovými náboženskými směry a dokonce jim ustupovat, její Bůh by musel vypadat úplně jinak, musel by poskytovat prostor k projevům uctívání a prokazovat svou milost. I kdyby jóga převzala koncept Íšvary z „širších kruhů“, přizpůsobila jej svým východiskům a své nauce natolik, že by se pak jen stěží mohlo jednat o ústupek. Tímto Íšvarou by se širším kruhům rozhodně nezavděčila.

Kromě toho, že pojetí Íšvary v józe by bylo pro lidové vrstvy a jejich devocionalitu prakticky nepřijatelné, je třeba zvážit ještě jednu okolnost. Učení, které nabízí Pataňdžaliho systém, je toliko pro „vyvolené“: vždyť představuje soubor mnohdy nesmírně náročných a obtížných technik a směřuje k překonání lidského údělu, zdůrazňuje sílu při provádění metod vedoucích k vysvobození, vyžaduje naprostou disciplinovanost, vrcholné soustředění a askezi. Jóga prostě není nikterak vhodná pro „širší vrstvy“. Proč by se tedy měla chtít přiblížit

200 Hypotézu o existenci jednoho společného pramene sánkhji i jógy přesvědčivě podporují (nemluvě o Bhagavadgítě) mj. četné pasáže z Katha-upanišady. Srov. LARSON, G. J., Classical Sāṃkhya, s. 99 nn.

populárnímu hnutí právě v otázce Boha? A proč by mu měla ustupovat, zvážíme-li navíc, že sánkhja tak zjevně neučinila?²⁰¹

Domněnku o externím původu konceptu Boha v józe je tudíž nutno zavrhnout spolu s názorem o zavedení tohoto učení s cílem zavděčit se současnému teistickému hnutí (či bráhmanské ortodoxii).

S jiným řešením tohoto problému přišel Eliade, který navrhuje přijmout hypotézu, že Íšvara odpovídal prožité skutečnosti a že tedy důvod, proč byla do klasické jógy tato nauka zařazena, je třeba hledat v mystické zkušenosti jógina, uvedeného íšvarapranidhánou do samádhi. Souhlasí s ním a jeho názor následuje i Feuerstein. Oba přitom dodávají, že Íšvara není Pataňžaliho výtvozem, nýbrž že tato doktrína byla (v nějaké formě) již součástí starší (předklasické) jógové tradice, již Eliade označuje za mystickou.²⁰²

I zde je však namísto obezřetná pochybnost. Ačkoli oba autoři zcela správně poukazují na skutečnost, zřetelně vystupující zejména z textu Mókšadharmy, jakož i z některých upanišad, že Íšvara není zvenčí zavedeným principem ani Pataňžaliho invencí, dovolávají se přesto bez hlubšího zdůvodnění poněkud nejasné představy meditativní zkušenosti. Není však jasné, co si pod údajnou zkušeností Boha – Íšvary představit.

Tato teorie zdůvodňující přítomnost Íšvary v józe zkušeností, je vratká zejména z toho hlediska, že kromě toho, že neřeší problém původu doktríny o Íšvarovi, obchází hlubší racionální argumentaci poukazem na zkušenost, kterou ovšem nelze ani ověřit (potvrdit), ani popřít (falzifikovat). Není to tedy intelektuálně zcela poctivé vysvětlení a jako takové je proto nelze bez výhrad akceptovat.

Navíc je zcela evidentní, že musela existovat nějaká forma neteistické (předklasické) jógy, z níž jak ve své zkušenosti, tak ve formulaci své nauky vycházel např. Buddha, což uznává i Eliade. Raný buddhismus je vedle neteistických sánkhjových „škol“ dokladem o existenci takovéto jógy, v níž Íšvara patrně nehrál žádnou roli.²⁰³ Zkušenost, na niž se odvolávají Eliade

201 Je třeba mít na paměti, že v době, kdy vznikly Jógasútry (definitivní text je pravděpodobně až z 4. stol. n. l.; podle BRYANTa, *The Yoga Sūtras of Patañjali*, s. xxvii, již z 2. stol. n. l.), již působila šivaistická a višnuistická teologie reprezentovaná texty jako Bhagavadgíta (asi 2. stol. před – 2. stol. n. l.) či Švétášvatara-upanišada (4. stol. – 2. stol. p. n. l.).

202 ELIADE, M., *Jóga: Nesmrtelnost a svoboda*, s. 68; FEUERSTEIN, G., *The Philosophy of Classical Yoga*, s. 3-5.

203 Souvislost raného buddhismu s některými naukami Jógasúter je již delší dobu značně diskutovaným problémem, především pokud jde o výraznou podobnost mezi čtyřmi stadii samádhi nastíněnými Pataňžalim (srov. JS I, 17) a čtyřmi tzv. džhánami – meditativními stupni či pohrouženími v Buddhově nauce (viz zejména proslulou Rozpravu o plodech samanství, Díghanikája 2); srov. kupř. BRYANT, E. F., *The Yoga Sūtras of Patañjali*, s. 69. Pro nás je podstatné, že jógové techniky byly sdíleny různými tradicemi, přičemž některé z nich (jako právě buddhismus) s ideou Boha nepočítaly.

a Feuerstein, tedy nebyla všeobecná a v případě mj. Buddhy, jenž jógu provozoval,²⁰⁴ ji lze dokonce vyvrátit. Z toho je vidět, že z jógových technik zkušenost boha rozhodně nutně nevyplývala. Problém původu nauky o Bohu v józe, jenž byl těmito autory odsunut, tedy dále trvá.

Interpretace dvou zmíněných badatelů však není překvapivá. Feuerstein se explicitně hlásí k nauce, kterou vypracoval R. Otto, že člověk má vrozenou schopnost pro zkušenost posvátna, pro iracionální „numinózní“, které je navíc *ganz andere* – nepodobné ničemu z lidského světa. Eliade je rovněž dobře znám svou teorií, že posvátno je realitou *sui generis*, neredukovatelnou na jiné typy (profánní) zkušenosti. Podle něj je posvátno přímo „prvkem ve struktuře vědomí“ a být člověkem je pro něj totéž co být náboženským.²⁰⁵ V žádném případě zde nebude vedena polemika proti těmto postojům, ale je důležité uvést je do souvislosti s názory, k nimž tyto autoři dospěli. Vycházejí-li totiž oba z předem daného teoretického rámce, pak se objasňuje, proč formulovali svá tvrzení právě takto. Je-li totiž přirozené a „normální“, aby měl člověk kontakt s „posvátnem“, pak není divu, že může prožít zkušenost Boha ve své meditaci. Takto formulovaná premisa však není ani zdaleka evidentním předpokladem.

Jiné vysvětlení nabízí Dasgupta, podle něhož mohl být Íšvara původně považován za ochránce jóginů, kteří měli doufat v jeho pomoc při náročném a složitém úsilí po vysvobození. Víra jóginů v patronát Boha měla podle Dasgupty sloužit ke zklidnění jejich myslí a naplnit je důvěrou v konečný úspěch jejich duchovní praxe. Íšvara měl tedy být zprvu praktickým konceptem, teprve pak byl podle Dasgupty zapracován do teoretického rámce jógové filosofie.²⁰⁶

Přestože s tímto řešením lze souhlasit, není zcela uspokojivé. I když připustíme existenci jógové tradice či sekty, pro niž byl Íšvara patronem, což není vůbec vyloučené, znovu bude muset být vznesena jednou už zmíněná námitka: tato teorie neřeší, odkud pochází specifický koncept Íšvary coby nejvyššího puruši, a jak se dostal do jógy, která se bez něj může teoreticky i prakticky obejít.

Shrňme-li dosavadní zjištění, můžeme konstatovat, že učení o Íšvarovi nebylo do pátaňdžalajógy importováno zvenčí, protože bylo součástí filosoficko-teologického myšlení již v předklasické józe. Není tedy konstruktem vytvořeným *ad hoc* a nevzniklo ani z cizího podnětu ve snaze přiblížit se bhaktické teologii. V hledání původního zdroje tohoto konceptu

204 K Buddhově józe srov. kupř. CARRITHERS, M., *The Buddha*, s. 36 nn.

205 ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 13.

206 DASGUPTA, S., *Yoga as Philosophy and Religion*, s. 163 n.

nám nepomůže argumentace zkušeností, jelikož ji nelze dokázat a předpokládá již jeho existenci. Kam se tedy obrátit?

Nejlepší vodítko k rozuzlení tohoto problému poskytují samotné Pataňdžaliho sútry. Bylo již poznamenáno, že určitý náznak řešení lze nalézt v sútře I, 27, v níž se praví, že zvukovým vyjádřením Íšvary je slabika óm. Tato zmínka nám umožňuje situovat pravděpodobný původ Íšvary do mystických spekulací, jejichž ozvuk nalézáme v některých mladších upanišádách (Katha, Maitrí, Švétášvatara). Jak už bylo uvedeno, není možné zabývat se zde touto otázkou hlouběji, půjde o to nastínit, kudy by se mohlo ubírat hledání uspokojivé odpovědi na otázku po původu Íšvary.

Různé úvahy o slabice óm se vyskytují napříč téměř všemi upanišádami. Již v jedné z nejstarších, Čhándógji, je jí věnována značná pozornost, pátá otázka Prašna upanišady zkoumá, jaký je účinek meditace o této posvátné slabice a nakonec krátká Mándúkja se zabývá výlučně rozborem pranavy. V těchto textech však nelze prokázat její souvislost s jógovými spekulacemi ani s představou Íšvary. Óm je přirovnáno či ztotožněno s védskými zpěvy, se třemi světy, s brahma a átmanem, se čtyřmi duševními stavy apod.

Jinak je tomu v několika pozdějších upanišádách. Švétášvatara je silně teistickým jógickým pojednáním o vysvobození prostřednictvím poznání jediného Boha (viz kupř. I, 8: „Kdo pozná Boha, je vysvobozen ze všech pout“).²⁰⁷ Tento jediný Bůh, Íšvara, jehož poznání zaručuje individuálnímu átmanu zlomení pout prakrti, se zde nazývá Hara, Šiva či Rudra. Podstatnější však je, že celá upanišada je zasazena do kontextu (předklasické) sánkhja-jógové tradice, což je zjevné nikoli pouze z jejího obsahu a myšlenkové náplně, ale i z použité terminologie. V upanišadě je zmínka o gunách (I, 3; V, 7 aj.), pro Boha používá pojem Íšvara (*passim*), o osvobozeném hovoří jako o „odloučeném“ (kévala; I, 11), tedy oproštěném od svých vztahů s prakrti, vyskytují se tu termíny karana a kárja (VI, 8), užitě v sánkhjovém významu, prakrti (ve stejném technickém smyslu jako v sánkhji) je rovněž označena jako pradhána a avjakta (I, 8-10) a nakonec se text upanišady zmiňuje i o samotné sánkhji a józe (VI, 13), byť nikoli ve smyslu daršan. Tytéž pojmy nalézáme v Íšvarakršnově Sánkhjakárice, resp. v Pataňdžaliho Jógasútrách.

Jóga je v pojetí Švétášvatary meditativní cestou (dhjánajóga, I, 3), jak dospět k osvobozujícímu poznání Boha, který přebývá v srdci všech bytostí (IV, 15-16) jako jejich átman (VI, 11). Tuto metodu hlásá upanišada jako jedinou, která vede k dosažení cíle (VI, 15). „Kdo pozná Šivu jako jemnějšího než pěna na roztopeném másle, ukrytého ve všech

207 Překlady jsou převzaty z: Upaňšady, přeložil D. Zbavitel, Praha 2004.

bytostech (...), je vysvobozen ze všech pout. Tento Bůh, tvůrce všeho, sídlí stále jako veliký átman v srdci lidí“ (IV, 16-17): to je hlavní myšlenka, jež se v textu opakuje častěji v různých variacích. Stojí za povšimnutí, že stěžejní místo je tu připsáno józe jakožto duchovní metodě k odhalení onoho nejhlubšího a skrytého základu člověka, jeho metafyzického já: „Když člověk provádějící jógu jako při rozsvícení lampy spatří skrze podobu svého já podobu brahma, pozná Boha nezrozeného, pevného, bez všech podstat, a je vysvobozen ze všech pout“ (II, 15). Vysvobození se dosahuje poznáním prostřednictvím jógických technik (meditace a askeze).

V pasáži II, 8-10 je popsáno technické provádění jógy na tichém, skrytém a čistém místě včetně pevné a stálé pozice (ásana), ovládnutí dechu (pránájáma) a pozorného soustředění (dháraná). I tyto styčné body svědčí o výrazné a hluboké podobnosti s klasickou pátaňdžalajógou a jsou svědectvím o existenci původní společné tradice.

A je tu ještě jedna výrazná podobnost. Tento upanišadový Šiva-Rudra-Hara je podobně jako Pataňdžaliho Íšvara bohem asketů žijících v horách a lesích. Je zde totiž vzýván jako „obyvatel hor“ (III, 5-6). Není to bůh védského náboženství (Rudra vůbec stojí na okraji védského panteonu, původně byl nejspíše božstvem vrátjů²⁰⁸ a jeho kult vykazuje neárijský vliv), není to ani bůh bráhmanů, jemuž by mohli provádět oběti nebo si jej usmiřovat. Tohoto Boha lze nalézt a rozeznat ve svém nitru pouze meditací a „zapřažením myslí“ (srov. II, 1-5), tedy prováděním jógy: „oni oddáni metodě meditace (dosl. dhjánajóze) spatřili Boha“ (I, 3; srov. rovněž I, 10). Tento nepomíjivý a nesmrtelný Hara nemůže být ani bohem lidového náboženství, protože jeho milost se projevuje toliko vůči těm, kdo v meditaci hledají átmana a spějí k vysvobození (III, 20).²⁰⁹

Jógický obsah a kontext nauk obsažených ve Švétášvataře je tudíž zřejmý. Nicméně snad nejsilnějším pojítkem propojujícím text naší upanišady s Pataňdžaliho Jógasútrami je zmínka o slabice óm, která je zde v nejužší možné souvislosti s Bohem: „Učiní-li ze svého těla třecí podklad a ze slabiky óm třecí dřívko, pak neustálým třením meditace uvidí Boha jako skrytý (oheň)“ (I, 14).²¹⁰ Při čtení tohoto verše si nelze nevzpomenout na sútru I, 27, kde Pataňdžali píše, že zvukem vyjadřujícím Íšvaru je právě pranava.²¹¹ V obou textech je patrně narážka na

208 O spojitosti Rudry s vrátji – asketickou sektou na samé „periferii“ védské, árijské společnosti – a termínem puruša jako alternativou k označení átmana srov. FEUERSTEIN, G., *The Philosophy of Classical Yoga*, s. 17 n.

209 Samozřejmě v pojetí Boha jsou mezi pátaňdžalajógou a upanišadou i významné rozdíly. Švétášvatař totiž považuje poznání Boha za nutné pro vysvobození, činí z něj stvořitele světa a identifikuje ho s átmanem. Zatímco Íšvara je v józe absolutně transcendentní, vstupuje upanišadový Šiva do svého stvoření a je tudíž světu imanentní. Teistické zaměření upanišady vystupuje ve srovnání s Pataňdžaliho sútrami jasně do popředí.

210 svadeham araṇiṃ kṛtvā praṇavaṃ cottarāraṇim, dhyānanirmanthanābhyāsād devaṃ paśyen nigūḍhavaṃ.

211 tasya vācakaḥ praṇavaḥ.

tutéž meditační techniku, při níž invocace Božího jména (či kontemplace o něm) vede postupně k dosažení nejzazší reality. Tak v Jógasútrách, jakož i ve Švétášvataře je óm v souvislosti s Íšvarou, přičemž v obou případech je meditace o Bohu cestou k vysvobození (i když v klasické józe představuje spíše alternativu). Jelikož poznání Boha je podle upanišady poznáním átmana, vede tato meditační technika k odkrytí onoho prazákladu člověka, v němž se skrývá jeho pravé, nepomíjející já, átman „prostupující vším, jako je mlékem prostoupeno máslo, ten kořen sebepoznání i askeze“ (I, 16). A přesně identický cíl je připsán autorem Jógasúter i íšvarapranidháně (*JS* I, 29).²¹²

Tato zmínka o slabice óm ve Švétášvataře upanišadě, která je ve zřetelném souvisu jak s asketicko-meditačními technikami jógy, tak se specifickým pojetím Íšvary, je tedy velmi dobrým ukazatelem a náznakem toho, kde hledat zdroj nauky o Íšvarovi v klasické józe. Tím není nikterak řečeno, že by snad Pataňdžaliho jóga převzala tento koncept z upanišad, pouze se poukazuje na určité konkrétní prostředí, kde se jógový koncept Íšvary mohl s velkou pravděpodobností zrodit. A je to evidentně prostředí starších mystických spekulací, jejichž reflexi nalézáme tak v Jógasútrách, jakož i v některých upanišadách.

V žádném případě však nelze mít za to, že by autor Jógasúter čerpal své poznámky o Íšvarovi z této šivaistické upanišady. Její nauka je totiž neslučitelná se základními ontologickými předpoklady Pataňdžaliho systému. Jestliže v upanišadě čteme, že „nad pomíjivým (= prakrti) i átmanem vládne jediný Bůh“ (I, 10),²¹³ což implikuje, že Bůh (Šiva) stojí nad purušou a prakrti a je tedy od nich odlišný, pak klasická jóga je veskrze dualistická, Íšvara je „jen“ zvláštním purušou (*JS* I, 24), nestojí mimo tuto dualitu a nijak ji nepřesahuje. Purušů je nesčetné množství a Íšvara je jedním z nich; byť je nejdokonalejší, rozhodně nevládne ani nad ostatními puruši ani nad prakrti (puruša je *ex definitione* čirým aktem nazírání, srov. *JS* II, 20 a Íšvara jako svrchovaný puruša je od prakrti naprosto a věčně odloučen, srov. *JS* I, 24). Rámce i východiska obou děl jsou tedy zásadně odlišné. Jestliže jsem je srovnával, tak pouze proto, abych naznačil, že jak Pataňdžaliho Jógasútry, tak tato mladší upanišada reflektují existenci určité specifické spekulace o Bohu-Íšvarovi v kontextu úvah o slabice óm (původně označující neosobní brahma), jež byla starší józe patrně vlastní.

Tento Bůh je patrně spekulativním konceptem vytvořeným asketickou tradicí, což lze vyvodit mj. z toho, že jeho funkce se v podstatě vyčerpává tím, že meditující asketa, jenž ho pozná, dojde vysvobození. Nemůže proto jít o koncept přejatý odjinud, jeho původ je

212 „Odtud (sc. z íšvarapranidhány) pramení dosažení vnitřního vědomí (tj. puruši) a také zrušení překážek“: tatañ pratyakcetanādhigamo ‘py antarāyābhāvaś ca.

213 kñ arātmānāv īśate deva ekañ. Podobně v Bhagavadgítě IV, 6 Kršna prohlašuje, že je pánem tvorstva, který navíc vstupuje do „své“ přírody – prakrti (bhūtānām īśvaro ‘pi san prakñtiṃ svām adhiññ hāya).

evidentně vázán na okruh či tradici asketů – jóginů. Takovýto Bůh může pak být identifikován jako Dasguptův ochránce či patron jóginů. Je patrné, že tento zděděný koncept byl adoptován na jedné straně Pataňdžalim, u něhož hraje Bůh, zařazený do sánkhjové dialektiky, silně redukovanou úlohu, a na straně druhé autory upanišad jako je teistická (šivaistická) Švétášvatara, kde se spekulace o Íšvarovi jógy rozvíjí dál v duchu starších upanišadových úvah o átmanu a brahma. Oba tyto jógové směry však poukazují na jeden společný zdroj.

Jinou výrazně jógickou upanišadou je Maitrí, která je stejně jako Švétášvatara prostoupena spekulacemi, jež ji řadí k (předklasické) sánkhja-jógové tradici. Avšak na rozdíl od starší Švétášvatary není Maitrí teistickým textem a představuje spíše jakýsi kompilát různých myšlenek včetně četných citací a odkazů na starší upanišady. O átmanu se tu prohlašuje, že je akartr (nečinitel), kšétradžña (znalec pole, II, 5), což je velmi časté (proto)sánkhjové označení puruši,²¹⁴ a přékšaka (přihlížitel, II, 7) – termín, jenž nás upomíná na pojmy draštr a sákšin, jimiž se popisuje puruša v SK 19. Maitrí zná koncept tanmáter (III, 2), guny (III, 5; V, 2) a ve vysloveně dualistické sánkhjové pasáži VI, 10 představuje purušu jako poživitele prakrti, v souvislosti s transformací prakrti prostřednictvím přerozdělení tří gun operuje s pojmy jako linga a višéša, zmiňuje se o projevení pradhány a implicitně odkazuje na 24 praktických tattev. Pro osvobození užívá mj. termínu „odloučení“ (kévalatva, VI, 21) a pojímá je v souladu se sánkhja-jógovým výkladem jako ustání myšlení, intelektu (VI, 20, 30, 34) či zánik oné psychomentální substance v člověku, již označuje bhútátman (III, 2 a *passim*) a jež velmi dobře odpovídá konceptu čitty v klasické józe. Stav nejvyšší koncentrace, v němž se mysl definitivně očišťuje, nazývá Maitrí shodně s pátaňdžalajógou samádhi (VI, 34). V oddílu VI, 18 uvádí upanišada šestidílnou jógu jako prostředek k dosažení mystické jednoty átmana s brahma, resp. k uvědomění si jejich totožnosti.

Pro tento výklad jsou podstatné úvahy o slabice óm a jejich propojení s jógou a konceptem Boha. Podle VI, 5 je óm zvukovým tělem Pradžápatiho, nazývaného i zlatý Puruša či vnější átman (VI, 1), který vstoupil do lotosu srdce, kde sídlí jako vnitřní átman člověka (VI, 1-2; srov. II, 6-7). Takto v hrubých obrysech líčí Maitrí onu pověstnou upanišadovou jednotu átmana a brahma. Óm se tu popisuje jako zvuk, vystihující tu nejhlubší podstatu člověka a současně vesmíru, zvuk, jenž činí tento prazáklad určitým způsobem přístupným. A v další pasáži (VI, 22-28) se vskutku uvádí, jak lze pomocí tohoto zvuku brahma dosáhnout. Podle tohoto oddílu je brahma dvojí: zvukové (óm) a nezvukové, přičemž zvukové je cestou

214 Srov. také Bhagavadgíta XIII, 1. K původní sánkhja-jógové nauce o purušovi viz: LARSON, G. J., *Classical Sāṃkhya*, s. 167 nn.

k nezvukovému a cílem této cesty je „nesmrtelnost, naprosté spojení (sájudžjatva) a také klid (nirvrtatva)“ (22). „Tak jako pavouk vylézající po svém vlákně vzhůru nalezne volný prostor, tak vpravdě i onen meditující, který vystupuje vzhůru skrze óm, najde samostatnost (svátantrja)“ (ibid.),²¹⁵ prohlašuje upanišada o cestě k vysvobození. Óm je tu jasně vytčeno jako kanál, který přímo přivádí zasvěceného do lůna nejvyššího brahma, resp. ke sjednocení (sájudžjatva) átmana a brahma, což je podle upanišady vrcholným cílem jógy. Kromě citovaného příoměru k pavoukovi používá Maitrí i jiné metafory. V jedné z nich přirovnává óm k šípů, vystřelenému z luku (těla) do terče (temnoty).²¹⁶ Když je terč prostřelen, dospěje mysl jógina do netemnoty a „spatří brahma zářící jako ohnivé kolo (...) A spatřiv je, dosáhne vpravdě nesmrtelnosti“ (24). Óm je tedy tím prostředkem, který nakonec povede až k odstranění mysli, která je vlastně identická s bhútátmanem a s níž se nevysvobozený ztotožňuje (III, 2) – právě tak dochází k realizaci vnitřního – nesmrtelného – átmana, který je jako „kapka na lotosu“ (ibid.) či jako „ne-mysl uprostřed mysli“ (VI, 19). Je-li mysl jógou eliminována, je nesmrtelný átman osvobozen a identifikován s brahma: „Když se rozplyne mysl, blaho prožívané átmanem je brahma, nesmrtelnost“ (24). Text zdůrazňuje, že k této metě lze dospět prostřednictvím slabiky óm, která je člunem, jímž se přeplovává do síně brahma v srdci (28), tedy opět: pranavou se dobývá hájemství nesmrtelného átmana, jehož dosažení je vysvobozením.

I z textu Maitrí upanišady tedy zřetelně vysvítá, že slabika óm byla spojována s jógickou technikou mířící k vysvobození a konotována s konceptem nejvyšší transcendentní reality, označované v upanišadě tu brahma, tu Pradžápati, tu vnější átman atp. Stejně jako Švétášvatara představuje Maitrí očividně jógickou nauku o vysvobození, v níž hraje posvátná slabika óm nezanedbatelnou roli coby nástroj k dosažení cíle, jímž je osvobození (kévalatva, svátantrja) nesmrtelného átmana prostřednictvím zkrocení a překonání mysli. Stejný efekt má v Pataňdzaliho józe meditace o Íšvarovi, jehož zvukem je pranava (právě tak je óm Pradžápatiho „zvukovým tělem“): pomocí íšvarapranidhány provázené odříkáním slabiky óm a meditací o ní lze dospět k poznání skutečného, metafyzického já (I, 29). Technika i její cíl jsou identické.

Jelikož bylo na základě evidence ze dvou upanišad (Maitrí a Švétášvatary) a jejich srovnání s Jógasútrami zjištěno, že se v nich objevuje shodný vzorec s týmiž členy, jimiž jsou pranava, nejvyšší skutečnost (Bůh, Íšvara, brahma etc.), určitý jógický meditační postup a

215 Je patrné, že svátantrja je ekvivalentem a synonymem kaivalji – odloučení puruši / átmana od lingy / bhútátmana a tím pádem vysvobození.

216 Velmi podobné přirovnání je v Mundace II, 2, 4.

jógicky pojímané vysvobození, je takřka nepochybně zřejmé, že musel existovat společný zdroj této doktríny. Ten lze hledat, jak již bylo zmíněno a jak o tom vypovídá upanišadový materiál, v mysticko-asketických spekulacích v lůně předklasické jógy, kde rovněž musel vzniknout i původní koncept Íšvary, později přejatý do učení pátaňďžalajógy.

Zdá se tedy, že koncept Boha si klasická jóga přinesla s sebou ze svého staršího stadia a jeho pramen leží v mystických spekulacích o vysvobození spojených s hloubáním o slabice óm, spojované nejdříve s neosobním brahma a posléze s osobním Bohem. Tyto úvahy o Bohu, pranavě a konkrétní metodě vedoucí k vysvobození měly ve starší józe evidentně důležité místo (i když existovala, jak jsme viděli, i neteistická forma starší jógy). Pataňďžali, který je jakožto integrální součást jógy nemohl ve svých sútrách opomenout, je však umístil do rámce neteistické sánkhjové soteriologie: tím je způsobeno, že Íšvara zaujímá v rámci jeho systému značně redukovanou a kontroverzní pozici. Jinak řečeno, Pataňďžali „zdědil“ Boha z jógové tradice a svým způsobem tak neměl na výběr: jak krijá-jóga, tak aštánga znají a postulují íšvara-pranidhánu. Íšvaru, kterého z těchto tradic převzal, reinterpretoval autor Jógasúter v duchu sánkhjové ontologie. Patrně až v tomto rámci se z Íšvary – Boha jógy – stal (pouze) zvláštní puruša se značně omezenou funkcí z hlediska vysvobození.²¹⁷ Vysledovat přesněji, jak se pojetí Boha původně uvnitř rané jógicko-asketické tradice objevilo a posléze vyvíjelo, by značně přesahovalo rámec vytyčený této prací. Zde šlo o to, poukázat na nejpravděpodobnější zdroj tohoto konceptu v Pataňďžaliho sútrách.

Na rozdíl od Eliadeho teze následované Feuersteinem, že Íšvara je zkušenostní veličinou, je tedy mnohem vhodnější navrhnout závěr, že v případě Íšvary se jedná o koncept spekulativní. Tento závěr má proti předchozím úvahám o původu konceptu Íšvary v pátaňďžalajóze několik výhod. Jednak situuje zrod této doktríny do starších jógových reflexí, považuje ji tedy jakožto spontánní výsledek asketicko-mystických spekulací za józe vlastní, nikoli přejatou zvenčí. Jednak poukazuje na to, že koncept Boha tak, jak se vyskytuje v relevantních upanišádách a pojetí Íšvary v Jógasútrách jsou přes všechny rozdíly vzájemně souměřitelné, neboť v obou případech se jedná o Boha asketů, o výplod filosofické spekulace, o nejvyšší a dokonalou bytost bez kultu, obětí a kněží, k níž lze dojít meditací a určitými jógovými praktikami, přičemž definitivní metou je vysvobození transcendentního principu v člověku. A především je velkou předností této interpretace fakt, že zatímco Eliadeho

217 Postavení Boha, jehož poznání bylo v předklasické teistické jógové spekulaci prohlášeno za jediný způsob vysvobození (srov. Švétášvatara VI, 15: tam eva viditvāti m□tyum eti nānya□ panthā vidyate 'yanāya), je u Pataňďžaliho přepracováno natolik, že íšvarapranidhána – meditace o Íšvarovi – je v Jógasútrách, jak jsme viděli, spíše jen sekundárním konceptem a vedlejší praktikou.

meditativní prožitou zkušenost nelze doložit, spekulace o Bohu v souvislosti s posvátným zvukem óm v předklasické józe byla jednoznačně prokázána.

Není tudíž nutno postulovat nějakou zvláštní schopnost pro zkušenost numinózní, s níž počítají vysvětlení Eliadeho a Feuersteina.

VI. Další osudy Íšvary v jógaršane

Poté, co byl naznačen směr, kterým by se měla ubírat odpověď na otázku, kde hledat počátky koncepce Íšvary v klasické józe, zbývá ještě stručně pojednat o pozdějším přeznačení pojetí Boha uvnitř jógaršany, jak to vyplývá z komentářů k Jógasútrám. Východiskem budou dva již výše zmiňované texty: Vjásabhášja a Váčaspatiho Tattvavaišaradí. Omezíme se zde pouze na několik velmi stručných poznámek.

Bylo již uvedeno, že Vjása ve své poznámce k sútře I, 23 posouvá význam íšvarapranidhány mimo kontext pátaňdžalajógy, když ji vysvětluje jako zvláštní druh oddanosti Bohu (bhaktivišéša). K témuž místu píše ve svém komentáři, že v odpovědi na jóginovu oddanost a touhu po dosažení samádhi se k němu „Íšvara sklání a prokazuje mu přízeň“ (āvarjita īśvaras tam anugṛhṇāti). Zde se rovněž úloha Íšvary posouvá dále: Íšvara, který je pro Pataňdžaliho zcela inertním a absolutně odloučeným purušou, je podle Vjásy schopen pomáhat svým oddaným, zasahovat v jejich prospěch. To se jen ztěžší slučuje se statutem, který tomuto zvláštnímu Bohu přiřkl autor Jógasúter.

Vjása hovoří o Boží přízni (anugraha) i jinde: v komentáři k I, 25 tvrdí, že motivem (prajódžana) jeho konání je přízeň či soucit k živým bytostem (bhútánugraha). Tato Íšvarova přízeň je důvodem toho, že se na konci každé kalpy rozhodne pozvednout lidi tonoucí v sansáře tím, že jim udělí poučení o pravém poznání a dharmě (džňánadharmópádéša). Jak to učiní, vysvětluje blíže Váčaspati (I, 24): podle tohoto komentátora Íšvara na sebe vezme sattvickou čittu, která je zcela oproštěná od sanskár (karmášaji) a jejím prostřednictvím zjeví šruti. Íšvara je tedy přímo autorem véd. Svaté spisy („šástra“) jsou, jak dále připomíná Vjása (I, 24), zároveň důkazem existence Íšvary. Jedná se zde ovšem o argumentaci kruhem (*petitio principii*), neboť existence Íšvary se vyvozuje ze šáster; avšak jejich autorita vyplývá právě z toho, že mají svůj původ v Íšvarově dokonalé, sattvické čittě. Váčaspati upřesňuje, že pod svatými spisy (ágama), z nichž lze čerpat poučení o Íšvarovi, se rozumějí jak šruti, tak smrti, eposy a purány a z některých purán i cituje.

Ačkoli tedy musí být Íšvara coby speciální puruša *ex definitione* zcela bez gun, přicházejí pozdější komentátoři s teorií, že si vytvoří jakési sattvické tělo, aby tak mohl komunikovat se světem, jež touží pozdvihnout. Íšvarovi – původně zcela pasivnímu ideálu jóginů – je tak vlastně umožněno jednat.

Íšvara má v komentářích ve srovnání s původní Pataňdžaliho naukou rovněž mnohem větší vliv na vysvobození individuálního puruši. Lze to ilustrovat na reinterpretaci klasické

sánkhjové doktríny o purušárťze. Podle ní prakrti sama je nositelkou teleologického instinktu, který určuje její vývoj tak, aby byl v zájmu puruši, aby sloužil jeho vysvobození. Podle Váčaspatiho interpretace je však takto pojímaná purušárťha pouze neintelligentním a slepým principem, který sám o sobě není schopen zařídit nejlepší možný způsob vysvobození pro individuálního purušu. Purušárťha funguje sice jako *causa finalis* evoluce prakrti, ale nemůže být jejím činitelem (*causa efficiens*). Osvětluje to na příkladu hliněného hrnce (IV, 3): hlína, voda, hrnčírské kolo – nic z toho ani vše dohromady není dostatečnou příčinou existence hrnce, který má být teprve vyroben. Idea budoucího hrnce je nenutí k tomu, aby jej vytvořily. K tomu je nutná činnost hrnčíře jakožto příčiny nezávislé od oněch. Stejně tak není podle Váčaspatiho purušárťha dostatečnou příčinou procesů v prakrti. Výsledný efekt (vysvobození puruši) totiž nemůže působit jako *causa efficiens* – ani hrnec jako finální výrobek nepůsobí na materiál tak, aby z něj byl nutně shotoven. Je tedy potřebná ještě nějaká externí příčina, a tou je (podobně jako hrnčír v případě hrnce) Íšvara, jenž má vysvobození puruši za svůj cíl. Váčaspati tím chce dokázat, že princip purušárťhy coby *causy finalis* není dostatečným vysvětlením. Činí tak ovšem za cenu toho, že redukuje prakrti na pouhou *causu materialis*, zatímco z hlediska sánkhji je prakrti jak *causa materialis*, tak i *causa efficiens*, neboť je jediným aktivním principem. Na základě satkárji (preexistence následku ve své příčině) je prakrti samotvořivá, k žádnému vytváření *de facto* nedochází, veškeré dění je v sánkhjovém pojetí pouze modifikací prakrti, projevením vždy existující kárji – následku.

Nicméně, i sám Váčaspati zdůrazňuje, že aktivita Íšvary je limitována pomocí při odstranění překážek, nezařizuje jóginovi vysvobození přímým zásahem do prakrti. Tento komentář je totiž výkladem k Vjásově poznámce k sůťře IV, 3, kde se uvádí příklad s rolníkem, zavlažujícím pole. Aby mohl přivést vodu do dalšího záhonu či brázdy, musí nejdříve odstranit hrůbky, oddělující jednotlivé části pole. Pak už voda sama přeteče do daného záhonu. Hrůbky představují adharmu (zlé činy a jejich karmické důsledky) a ta je bariérou, zátarasou praktického vývoje, směřujícího k vysvobození puruši. Tuto bariéru lze odstranit řádným jednáním (dharmou): prakrti uvolněná jako proud vody pak sama plní svoji teleologickou funkci. Jakou úlohu však při tom sehraává Íšvara? Jak již bylo poznamenáno, podle Váčaspatiho nevstupuje do samovolného dění v prakrti, ale pomáhá jóginovi v jeho dharmickém konání (zrušení překážek), což má za následek, že prakrti může plnit svůj soteriologický úkol. Další komentátoři (Vidžňánabhikšu, Nágéša) pak vysvětlují, jak k tomu dochází. Bůh samou svou přítomností zachovává pasivitu pobízí k tomu, abychom konali záslužné skutky a tím nám vlastně pomáhá překonat ony překážky. Konáme-li své činy kvůli Bohu, pak je Bůh v konečném důsledku odpovědný za odstranění bariér, jež zabraňují prakrti

v její činnosti. Ještě dále zachází Nílakantha ve svém komentáři k Mahábháratě, kde tvrdí, že neaktivní Bůh působí jako magnet, jenž svými účinky uvede do pohybu prakti, čímž pomáhá svým oddaným uctívatelům.²¹⁸ To ovšem znamená přímý zásah do dění v prakti.

Ve výčtu dalších posunů a přeznačení původní doktríny pátaňdžalajógy o Íšvarovi by bylo možno pokračovat dále. Pro účely této práce se stačí spokojit s tím, že se poukázalo alespoň na ty nejdůležitější. Cílem bylo demonstrovat, kudy se dále ubíral vývoj jógové filosofické „školy“ v otázce Boha a do jaké míry vybočil z původního rámce. Shrňme-li uvedené názory pozdějších komentátorů, můžeme konstatovat následovné. Jednak původně naprosto pasivní Pataňdžaliho Íšvara byl obdařen aktivitou ve prospěch lidí, jimž prokazuje svou přízeň, která se vedle provádění jógy stává dalším hnacím motorem jejich vykoupení. Aby k tomu mohlo dojít, vypracovali komentátoři Jógasúter osobitou teorii o Íšvarově sattvickém těle, díky němuž může projevovat světu svou milost. Tím se dostáváme ke druhému bodu: původní Bůh jóginů, jehož činnost se vyčerpávala tím, že plnil funkci ideální ikony esoterické sekty asketů, se v interpretaci Pataňdžaliho epigonů stává Bohem s jasnými konturami bráhmanské tradice, Bohem, jenž zjeví védy, garantuje neomylnost (převážně) bráhmanských svatých písem a je objektem zbožné oddanosti (bhakti) ze strany svých věrných. Slovem, postupující proces „hinduisace“ na něm nechal zřetelné následky. V jaké míře je však toto přeznačení pojetí Íšvary výsledkem cizího vlivu (bráhmanská a bhaktická teologie) a v jaké míře je spíše domyšlením a rozvinutím tendence, přítomné již v Pataňdžaliho nauce o Bohu (srov. I, 26, kde je Íšvara označen za „učitele dřívějších mistrů“), zůstává zajisté otázkou. Ačkoli je zde působení externích (původně nejógových) zdrojů neoddiskutovatelné, platí, že stejně tak, jako Pataňdžali přizpůsobil Íšvaru požadavkům sánkhjové filosofie, která je jádrem jeho doktríny, čerpali autoři komentářů svá východiska zase z teistického hnutí, přičemž zůstali na půdě jógadaršany.

218 Viz: Dasgupta, s. 87-89.

VII. Závěr

Pataňdžali v Jógasútrách na několika místech zmiňuje Íšvaru, svrchovaného a dokonalého Boha, který, jak se dozvídáme z textu, je vševědoucí a jehož zvukovým označením („jménem“) je posvátná mystická slabika óm. Autor súter dále říká, že meditace o tomto zvuku a jeho významu, resp. meditace o Íšvarovi, je tím, co vede jógina k métě jógy – k nerozlišenému samádhi, k definitivnímu potření jakékoliv (i té nejskrytější) činnosti jeho mysli a psychiky a nakonec k rozeznání jeho pravého Já, jímž je čirý a věčný duch (puruša). Íšvara, zdůrazňuje Pataňdžali, je také takovýmto duchem – purušou, věčně svobodným ve své odloučenosti od světa, a přesto samým svým bytím vybízejícím k následování cesty jógy. Íšvara je guru (učitel a mistr) prvních jóginů. Jaké je však jeho místo ve struktuře kosmu a jaké místo mu náleží ve filosofickém systému Pataňdžaliho?

Ontologický rozvrh Jógasúter je založen na filosofické tradici sáňkhji a jógy, jejichž klasické koncepce ve vypracované podobě nalézáme jednak v Pataňdžaliho sútrách, jednak v Íšvarakršnově díle Sáňkhjakáriká. Tato sáňkhja-jógová tradice představuje striktně dualistický model metafyziky, kde na jedné straně stojí puruša, který je pouhým pozorovatelem, pasivním a čirým duchem, a na straně druhé vše (nevědomé) bytí, psychofyzická masa, seberozvíjející a v ustavičném pohybu jsoucí prakrti. Puruša a prakrti jsou nejzazšími póly bytí. V takovémto modelu světa se jen stěží najde místo pro Boha, pokud by měl být odlišný od těchto dvou realit. Sáňkhja, jejíž nástin tvoří první část této práce, je – v souladu s tím – neteistickou doktrínou. Nástin jógy, který je nabídnut po vylíčení sáňkhji, je také svědectvím o tom, že i tato daršana (filosofická škola) si ve svém výkladu světa vystačí bez Boha. Přesto je v sútrách tento koncept (Íšvara) zaveden.

Konceptu Íšvary je věnována třetí část práce. Zde jsem se pokusil zdůraznit roli, která je Íšvarovi připsána autorem Jógasúter a odlišit ji od toho, jak Íšvaru interpretují pozdější komentátoři. Dospěl jsem k tomu, že pojmy Íšvara a íšvara-pranidhána (meditace o Íšvarovi) nelze v kontextu Pataňdžaliho nauky vnímat ve smyslu bhaktického pojetí, kde nejvyšší Bůh, označován mnohdy také Íšvara, je prezentován jako svrchovaný vládce nad světem, který zasahuje do „své“ prakrti a jehož zbožné uctívání je základním posláním člověka. U Pataňdžaliho je Íšvara pouze Bohem jóginů, který jim ukazuje cestu k vysvobození. Íšvara-pranidhána zde není oddaností Bohu, ale meditační technikou k navození pevného samádhi.

Odkud se ale koncept Íšvary v józe vzal? Zatímco někteří starší autoři měli za to, že přijetí Boha do jógadaršany je ústupkem lidovému bhaktickému hnutí a sílící hinduistické ortodoxii, moderní interpreti poukazují na to, že tento koncept je vlastní již předklasické józe a že k józe

tudíž patří a nebyl zaveden zvenčí. Na základě vlastní analýzy jsem dospěl k témuž zjištění a pokusil jsem se v práci velmi stručně naznačit, kde původ Íšvary v józe hledat. Vyšel jsem přitom ze dvou důležitých jógických upanišad (Švétášvatary a Maitrí) a ukázal jsem, že již zde vystupuje Bůh-Íšvara v souvislosti s pranavou (óm) a specifickou meditační technikou, jejímž výsledkem je vysvobození átmana (puruši). Odvodil jsem z toho závěr, že zdrojem doktríny o Íšvarovi jsou spekulace o slabice óm, spojované původně ve starších upanišadách s brahma a posléze aplikované na osobního Boha, v případě Švétášvatary Šivu. Původ konceptu Boha je tedy podle tohoto závěru spekulativní, nikoli zkušenostní, a nalézá se uvnitř jógové tradice, o čemž svědčí jak epické texty, tak i upanišady. Později byl tento koncept, který do starší jógy prokazatelně patřil (i přes existenci zřejmě neteistických jógových tradic), převzat Pataňdžalim a přepracován v souladu se sánkhjovou ontologií. Pataňdžalioho sútry jsou totiž jakýmsi shrnutím jógy, kompendiem na způsob amalgámu, v němž jsou (často nesouvisle) navrstveny jednotlivé tradice jógy. Pataňdžali, jenž zdědil koncept Boha z těchto starších tradic, byl nucen ho zařadit do svého díla a popisovat jej v pojmech dualistické klasifikace sánkhji.

Nakonec jsem zařadil několik poznámek, reflektujících přeznačení konceptu Íšvary u pozdějších komentátorů, v dalším vývoji filosofické školy jógadaršany. Ta se na rozdíl od sánkhji jasně profilovala jako teistická škola a její pozice se čím dále tím více sblížovaly s bhaktickým směrem, takže Íšvara se stal značně prominentním pojmem v učení jógy.

Celou práci však nelze vnímat jinak než jako souhrn poznámek k primární a sekundární literatuře k tomuto tématu. Je proto pouze jakousi *Vorarbeit*, která bude zajisté vyžadovat další promýšlení a zpracování. Považuji tuto práci za výchozí text, za předběžné poznámky k tomuto nesmírně zajímavému tématu, k němuž se snad já nebo někdo jiný v blízké budoucnosti vrátí. Nelze také vyloučit, že se některé problémy, jež zde bylo možno toliko nastínit, budou po bližším a důkladnějším prozkoumání jevit v jiném světle.

V této tedy také platí ono *nāsau munir yasya mataṁ na bhinnam*.

Seznam použitých pramenů a literatury

Primární texty

ESNOUL, Anne-Marie. Les strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhya-Kārikā) avec le commentaire de Gauḍapāda. Texte sanskrit et traduction annotée. Paris : Société d'éditions Les belles lettres, 1964. 129 str.

HARIHARĀNANDA ĀRAṆYA. Yoga Philosophy of Patañjali containing his Yoga Aphorisms with Vyāsa's Commentary in Sanskrit and Translation with Annotations (rendered into English by P. B. Mukerji). Albany: State University of New York Press, 1983. 483 str. ISBN 0-87395-728-8.

THE BHAGAVAD-GĪTĀ. Translated by W. Sargeant (revised edition edited and foreword by C. Chapple). Albany : State University of New York Press, 1984. 739 str. ISBN 978-0873958301.

OLIVELLE, Patrick. The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998. 677 str. ISBN 81-215-0861-4.

UPANIŠADY. Přel. D. Zbavitel. Praha: DharmaGaia, 2004. 446 str. ISBN 80-86685-34-9.

RUKMANI, Trichur Subramaniam: Yogasūtrabhāṣayavivaraṇa of Śaṅkara (Vivaraṇa text with English Translation and Critical Notes alongwith Text and English Translation of Patñjali's Yogasūtras and Vyāsabhāṣya). New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001 (2 díly). ISBN 81-215-0908-4.

WOODS, James Haughton: The Yoga System of Patañjali. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. Reprint z r. 1914. 381 str. (Obsahuje anglický překlad Patañžaliho sūter, Vjásovy bhášji a Váčaspatiho Tattva-vaiśaradī).

Sekundární literatura

BROCKINGTON, John. Yoga in the Mahābhārata. In: WHICHER, Ian – CARPENTER, David. Yoga. The Indian Tradition. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003. 206 str.
BRYANT, Edwin F. The Yoga Sūtras of Patañjali. New York: North Point Press, 2009. 598 str. ISBN 978-0-86547-736-0.

CARRITHERS, Michael. The Buddha. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001 (1. vyd.: 1983). 102 str. ISBN 0-19-285453-4.

DASGUPTA, Surendranath. Yoga as Philosophy and Religion. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998 (reprint 1. vydání 1924 v Londýně). 200 str. ISBN 81-208-0217-9.

DASGUPTA, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press 1922. 528 s.

ELIADE, Mircea. Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria (z francouzštiny přel. K. Dejmalová). Praha: OIKOYMENH, 1995. 429 str. ISBN 80-238-0470-7.

ELIADE, Mircea. Jóga: Nesmrtelnost a svoboda (z francouzštiny přel. J. Vízner a J. Nečas). Praha: Argo, 1999. 325 str. ISBN 80-7203-153-8.

FEUERSTEIN, Georg. The Philosophy of Classical Yoga. Manchester: Manchester University Press, 1980. 140 str. ISBN 0-89281-603-1.

FRAUWALLNER, Erich. History of Indian Philosophy. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

GARBE, Richard. Sāṃkhya und Yoga. Strassburg: Verlag von Karl Trübner, 1896. 56 str.

GARBE, Richard: Die Sāṃkhya-Philosophie: eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1917
(2., přepracované vydání).

GARBE, Richard: Sāṃkhya und Yoga. Strassburg 1896.

LARSON, Gerald James – BHATTACHARYA, Ram Shankar (ed.): Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy (Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. IV). Princeton 1987.

LARSON, Gerald James. Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001 (reprint podle 2. vydání v Dillí 1979). 315 str. ISBN 81-298-0503-8.

ORSZÁGH, Ján. Jóga a Bůh. K otázce Íšvary v Pataňžaliho józe I. In Nový Orient IV/2012, s. 35 – 39.

TOLA, Fernando – DRAGONETTI, Carmen. The Yogasūtras of Patañjali: On Concentration of Mind. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 203 str. ISBN 81-208-0259-4.